

Serranía de Abibe dehumanisiert, rehumanisiert die Ethik und Praxis der Friedensgemeinde dieses Zusammenleben zumindest wieder ein Stück weit.

4.3. Theoretische Synopse: Paradoxe Begegnungen in der ‚Kontakt-Zone‘

Das Ziel dieses Kapitels war es, in einer ‚Ethnographie der Begegnungen‘ eine Auswahl der alltäglichen und sich wiederholenden Kontakte zwischen den staatlichen Institutionen und den Mitgliedern der Friedensgemeinde in der Konfliktregion Urabá dicht und lebendig zu beschreiben. Im Kapitel 4.1 habe ich die Kontaktmomente in den Fokus der Aufmerksamkeit gestellt, im Zuge derer staatliche Institutionen die Begegnung mit der Friedensgemeinde suchen und gestalten. Sowohl die Kontexte als auch die beteiligten staatlichen Institutionen, die der Friedensgemeinde begegnen, sind äußerst divers. Dazu zählten das Militär und deren Soldat_innen in Gefechtssituationen oder während Patrouillen und Checkpoints; Polizeieinheiten und staatliche Menschenrechtsstellen in Bedrohungssituationen; unterschiedliche Institutionen und Funktionär_innen des kolumbianischen Justiz- und Gefängnisystems; staatliche Demobilisierungs- und Reintegrationsprogramme, staatliche Sozial- und Wohlfahrtsprojekte sowie staatliche Wiedergutmachungs- und Entschädigungsmaßnahmen und die jeweils darin arbeitenden Funktionär_innen. Im Kapitel 4.2 habe ich die Kontaktmomente beschrieben, in denen Mitglieder der Friedensgemeinde die Begegnung mit staatlichen Institutionen suchen und gestalten. Auch diese Kontexte sind äußerst divers und reichen von Begegnungen mit dem Militär während ‚humanitärer Kommissionen‘, aber auch während Gefechten und Patrouillen; über Begegnungen mit Institutionen des Justizsystems und der Regierung durch Petitionsrechte und Urteile des Verfassungsgerichtes; bis hin zu indirekten Begegnungen durch ein internationales Solidaritätsnetz und deren ‚zivile Diplomatie‘. In diesen Begegnungen legen die Mitglieder der Friedensgemeinde eine Haltung an den Tag, die mit der dominanten Logik und Ethik zwischenmenschlicher Begegnungen in Konfliktregionen bricht. Ich werde in dieser Synopse abschließend analysieren und diskutieren, inwiefern sich staatliche Institutionen und Gemeindemitglieder in diesen Begegnungen konstituieren; wie sie Bilder und Vorstellungen von sich selbst und dem anderen produzieren; auf welche Art und Weise sowie mit welchen Praktiken und Strategien sie sich begegnen; welche Konsequenzen, Effekte und Folgen diese Begegnungen verursachen und wie diese Begegnungen unterschiedliche soziale Lebenswelten in dieser Konfliktregion (re-)produzieren.

Die Räume, Situationen und Kontexte der hier beschriebenen Begegnungen verstehe ich als ‚Kontakt-Zonen‘, einem Konzept, das von der Literaturwissenschaftlerin Pratt eingeführt wurde und die damit „social spaces“ bezeichnet „where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination – like colonialism, slavery or their aftermaths as they are lived across the globe today“ (Pratt 1992, 4). Pratt hat dieses Konzept anhand von historischen Schriften und kolonialer Reiseliteratur entwickelt (Pratt 1991; 1992). So analysierte sie u.a. einen 1.200 Seiten langen Brief von Felipe Guaman Poma de Ayala, einem indigenen Andenbewohner auf dem Gebiet des heutigen Perus, an König Philipp III von Spanien aus dem Jahr 1613, der seinen Empfänger tragischerweise nie erreichen

sollte. Poma de Ayala betitelte den Brief als ‚Neue Chronik‘ und erzählte darin sowohl in Quechua als auch in Spanisch die Geschichte der Begegnung zwischen den spanischen Konquistadoren und dem Inka-Reich, allerdings aus der Perspektive der Inkas (Pratt 1991). Mit der Übernahme der ‚Chronik‘ bediente er sich, laut Pratt, dem offiziellen Schrift- und Geschichtsinstrument der spanischen Krone, mit dessen Hilfe sich die spanischen Erober_innen die Eroberung Amerikas selbst präsentierten, spiegelte darin aber den Spanier_innen ein Bild von ihnen selbst zurück, welches diese in ihren eigenen Darstellungen eher unterdrückten. Pratt sieht in dem Brief Poma de Ayalas „an example of a conquered subject using the conquerors language to construct a parodic, oppositional representation of the conquerors own speech“ (Pratt 1991, 35). Solche Räume asymmetrischer Begegnungen sind in sehr diversen gesellschaftlichen Kontexten identifiziert worden und so überrascht es nicht, dass das Konzept der ‚Kontakt-Zone‘ in so unterschiedlichen Disziplinen, wie Museum Studies (bspw. Clifford 1997), Gender Studies (bspw. Powers 2000), postkoloniale Theorie (bspw. Olson 1998), Cultural Studies (bspw. Wodianka und Behrens 2017) und Geschichtswissenschaft (bspw. Binnenkade 2009) rezipiert wurde, was nicht zuletzt die Offenheit des Konzeptes zeigt, welche durchaus auch als zu vage (Viehbeck 2017, 7) und obskur (Karttunen 1995) kritisiert wurde. In der ‚Anthropologie des Staates‘ bzw. auch der Konfliktanthropologie wurde das Konzept bisher kaum rezipiert bzw. angewandt: Zwar hat die Anthropologin Linke einen Artikel mit dem vielversprechenden Titel „Contact Zones: Rethinking the sensual life of the state“ (2006) veröffentlicht, allerdings bezieht sie sich darin nicht auf Pratts Konzept, erwähnt diese nicht einmal, sondern bezeichnet damit Machträume, in denen Abläufe des ‚Staates‘ mit dem ihn verkörpernden Subjekten kollidieren und so eine somatosensorische Gestalt annehmen (Vgl. Linke 2006, 205), für deren Untersuchung sie plädiert.

Neben den bereits in der Einleitung thematisierten Reflektionen über ‚anthropological encounters‘ (Vgl. bspw. Asad 1995; Faier und Rofel 2014) während der Forschungspraxis, wurde in der Kultur- und Sozialanthropologie ‚Begegnung‘ in der Regel in Begriffen des Aufeinandertreffens verhältnismäßig abgeschlossener Entitäten entlang unterschiedlich klar definierter sozialer, politischer, nationaler bzw. kultureller, ethnischer, religiöser Grenzen gedacht, die von Unterschiede betonenden Fremd- sowie Gemeinsamkeiten unterstreichenden Selbstzuschreibungen begleitet sind und so Identität und Ethnizität in der Abgrenzung des Eigenen vom Anderen (re-)produzieren (Vgl. Barth 1970; Vermeulen 1994; Eriksen 2002). In diesen Ansätzen konstituieren die ‚Grenzen der Zugehörigkeit‘ sowie die ‚physischen Grenzen und Grenzräume‘ die Kontexte und Orte der Begegnung (Vgl. Anzaldúa 1987; Alvarez 1995). Wie im zweiten und dritten Kapitel (in Anlehnung an Abrams 1988; Gupta 1995; T. Mitchell 1991; und Radcliffe-Brown 1964 [1940]) gezeigt, begegnen sich mit den staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde aber keine klar voneinander getrennten oder sich gegenüberstehenden Akteure, sondern beide wirken ineinander hinein, wie bspw. die Gemeindemitglieder über das Einreichen von Petitionsrechten, oder sind gar für einander konstitutiv, wie bspw. die formal-juristische Figur des ‚gemeinnützigen Vereins‘ als eine staatlich anerkannte Organisationsform der Friedensgemeinde. Die Idee der ‚Kontakt-Zone‘ adressiert genau diese verbindenden Aspekte der Begegnung (Vgl. Viehbeck 2017, 10), schließlich teilen die Funktionär_innen staatlicher Institutionen und die Gemeindemitglieder ei-

ne Reihe von sozialen und kulturellen Gemeinsamkeiten, wie bspw. Sprache, nationale Zugehörigkeit, religiöse Vorstellungen etc., aber eben ohne deswegen gleich eine Art ‚Imaginierte Gemeinschaft‘ (B. Anderson 2006) zu konstituieren. Die Idee der ‚Zone‘ erlaubt gewissermaßen die Koexistenz trennender und verbindender Aspekte und dynamisiert dadurch klar definierte und eindimensionale Grenzen zwischen den an der Begegnung Beteiligten (Vgl. Y. Sánchez 2017, 162). Analog zur ‚Zone‘, in der sich unterschiedlich stark verbundene Akteure begegnen, umfasst der Begriff ‚Kontakt‘ auf Grund seiner unterschiedlichen Konnotationen ganz unterschiedliche Formen und Intensitäten der Begegnung. So kann enger Kontakt Angst und Beklemmung implizieren, bspw. wird der Begriff im militärischen Jargon für Feind-Kontakt benutzt oder ist im medizinischen Vokabular eng verbunden mit Ansteckung, Kontamination und Infektion, wie sowohl Sánchez (Vgl. 2017, 163) als auch Olson (Vgl. 1998, 47) anmerken. Gleichzeitig ist aus der Sozialpsychologie bekannt, dass enge Kontakte in den frühen Lebensjahren zu Eltern, Geschwistern, Familie und in den späteren Lebensjahren zu einem stabilen sozialen Umfeld von existentieller Bedeutung sind oder dass häufiger Kontakt zu Personen anderer Zugehörigkeit Vorurteile verringert (siehe hierzu bspw. die Kontakthypothese von Allport 1954). Zwischen diesen Extremen gibt es eine ganze Reihe von Kontakten, die Zusammentreffen und Schnittstellen darstellen, bei denen unterschiedliche Personen und Akteure nebeneinander, miteinander oder sich gegenüber stehen; bei denen sie zusammen, unabhängig voneinander oder gegeneinander arbeiten; bei denen sie Interessen teilen, indifferent sind oder in Konflikt geraten (Vgl. Y. Sánchez 2017, 163). Pratts Konzept nimmt genau diese vielfältigen Möglichkeiten der Begegnung in den Blick, denn die ‚Kontakt-Zone‘, wie sie sagt, „emphasizes how subjects are constituted in and by their relations to each other not in terms of separateness or apartheid, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings and practices“ (1992, 7).

Ein zentrales Charakteristikum der ‚Kontakt-Zone‘ von Pratt besteht in der machtasymmetrischen Beziehung, in der die an der Begegnung beteiligten Personen und Akteure zueinander stehen (Vgl. Pratt 1992, 4). Reizvoll an dem Konzept an sich und an seiner Anwendung auf die in dieser Arbeit beschriebenen Begegnungen ist die Offenheit gegenüber dem Verlauf und den Konsequenzen dieser Begegnungen. Die Begegnungen in der ‚Kontakt-Zone‘ reproduzieren nicht einfach die machtasymmetrischen Beziehungen, sondern die Machtasymmetrie der Beziehungen steht während der Begegnungen zur Disposition. Der Verlauf und die Konsequenzen der Begegnungen in der ‚Kontakt-Zone‘ – und darin besteht ein weiteres Charakteristikum – sind begleitet von einer gewissen Unvorhersehbarkeit und dem Wunsch der an der Begegnung beteiligten Personen und Akteure, diese Unvorhersehbarkeit zu kontrollieren (Vgl. Wodjanka 2017, 8). Die an der Begegnung beteiligten Personen und Akteure sind also nicht passiv oder indifferent gegenüber der Machtasymmetrie, sondern verfolgen eigene Interessen und Agenden (Vgl. Olson 1998, 46), was ein weiteres Charakteristikum der ‚Kontakt-Zone‘ darstellt. Die Machtasymmetrie der Beziehung, die Unvorhersehbarkeit der Begegnung und die Agenda der sich Begegnenden machen die ‚Kontakt-Zone‘ zu einer Arena der Aushandlung. Die Begegnung in der ‚Kontakt-Zone‘ ist kein einmaliges Ereignis, sondern ein kontinuierlicher Prozess, bei dem die Positionen und Interessen der sich begegnenden Personen und Akteure fortlaufend verhandelt werden (Siehe

hierzu auch Viehbeck 2017, 11). Die Begegnungen in der 'Kontakt-Zone', verstanden als fortlaufende Aushandlungen, eröffnen den Blick auf die Praktiken der Gestaltung dieser Begegnungen durch die beteiligten Akteure, in welchen Pratt als Literaturwissenschaftlerin vor allen Dingen 'literarische Künste' erkennt, wie bspw. die Parodie, Ironie oder Polysemie (Vgl. Pratt 1991, 37). Im Fall der hier beschriebenen Begegnungen geht deren Gestaltung weit über die sprachliche Strategien Pratts hinaus und beinhaltet bspw. machtpolitische Praktiken (Foucault 1976, 1983b) der Registrierung und Domestizierung auf Seiten staatlicher Institutionen oder bspw. die „weapons of the weak“ (Scott 1985) in Form der Meidung bzw. des Unwissen-Vortäuschens auf Seiten der Friedensgemeinde. Machtasymmetrie, Unvorhersehbarkeit, unterschiedliche Agenden und diverse Praktiken machen die Begegnungen in der ‚Kontakt-Zone‘ zu „encounters across differences“ (Vgl. Faier und Rofel 2014), in denen die beteiligten Personen und Akteure nicht nur Vorstellungen und Bilder von sich selbst und den anderen produzieren, sondern auch ganz allgemein sozio-kulturelles Wissen über die Welt, in der sie leben. Sie erschaffen in der Begegnung ihre jeweiligen symbolischen und sozialen Realitäten, heterogene Lebenswelten, die ihrem Dasein und Handeln einen Sinn und Bedeutung geben.

Ich werde im Folgenden, mit dem gerade skizzierten Fokus und Erkenntnisinteresse, die Dynamiken der hier thematisierten Begegnungen zwischen den staatlichen Institutionen und der Bevölkerung in einer Konfliktregion Kolumbiens ein Stück weit abstrahieren und verallgemeinern. Jede Generalisierung ist eine Vereinfachung auf Kosten der Komplexität. Ich werde aus den diversen und vielfältigen Formen der in diesem Kapitel beschriebenen Begegnungen die in meinen Augen dominanten Dynamiken und Erfahrungen herausnehmen und analysieren, wohl wissend, dass es zu diesen immer Ausnahmen, Abweichungen und Alternativen gab und gibt. Mit der Analyse dieser dominanten Dynamiken und Erfahrungen der Begegnungen möchte ich nicht die polarisierten Positionen staatlicher Institutionen und der Friedensgemeinde reproduzieren, worin ich eine gewisse Gefahr sehe, sondern weil diese dominanten Dynamiken der Begegnungen, in meinen Augen, diese polarisierten Positionen hervorbringen, möchte ich zweitens durch die Analyse ersterer nachvollziehbar und verständlich machen. Darüber sollte aber nicht vergessen werden, dass es sich, weniger bei der Friedensgemeinde, aber umso mehr bei den staatlichen Institutionen, um sehr heterogene und diverse Akteure mit durchaus unterschiedlichen Interessen handelt, deren Präsenz und Praxis in unterschiedlichen Regionen und Räumen des Landes sehr divers bis hin zu widersprüchlich sein können. Die „Gesichter des Staates“ (Navaro-Yashin 2002) sind vielfältig, weshalb seine Institutionen bspw. in urbanen Zentren, ökonomischen Enklaven, marginalisierten oder privilegierten Wohnvierteln, touristischen Räumen, Kreis- und Landeshauptstädten verschiedener Departments, ländlichen Regionen mit und ohne Präsenz bewaffneter Gruppen usw. usf. sehr unterschiedlich wahrgenommen werden können. Im Zentrum der folgenden Analyse stehen Begegnungen zwischen staatlichen Institutionen und zivilen Bewohner_innen der Konfliktregion Urabá, obwohl diese Begegnungen nicht ausschließlich in dem räumlichen Kontext der Region lokalisiert sind. Ich möchte die folgende Analyse ausdrücklich nicht als einen verallgemeinerbaren und generalisierenden Befund der ‚Staat-Bevölkerung-Beziehungen‘ in Kolumbien verstan-

den wissen, aber sehr wohl als beispielhaft dafür, wie sich staatliche Institutionen und die zivile Bevölkerung in einer Konfliktregion Kolumbiens begegnen.

Dabei wird die diverse Präsenz und Praxis staatlicher Institutionen in den Konfliktregionen nicht ausschließlich von den institutionellen Politiken und Interessen, sondern häufig von den persönlichen Positionen verantwortlicher Funktionär_innen bestimmt. Dies zeigt sich bspw. an den ermittelnden und dafür verfolgten Staatsanwälten_innen, die Teil genau desselben Justizsystems sind, das in Fällen der Friedensgemeinde überwiegend Strafflosigkeit produziert hat. Innerhalb dieser heterogenen Positionen staatlicher Institutionen und Funktionär_innen gegenüber der Friedensgemeinde lässt sich allerdings so etwas wie eine Tendenz feststellen: Umso weniger die Institutionen und Funktionär_innen, die an der Begegnung mit der Friedensgemeinde beteiligt sind, in den im zweiten Kapitel beschriebenen ‚lokalen und klientelisierten Staat‘ bzw. in das regionale klientelistische Netz integriert sind, umso unvoreingenommener treten sie den Gemeindemitgliedern entgegen. Das zeigt sich bspw. an der Solidarität des nationalen Ombudsmannes für Menschenrechte aus der Vignette am Anfang dieser Arbeit, die in einem krassen Gegensatz zu dem Agieren des regionalen Büros der Ombudsstelle für Menschenrechte in Apartadó steht, oder auch an den Urteilen des Verfassungsgerichtes in Bogotá, die zu Gunsten der Friedensgemeinde gefällt wurden. Nun sind diese heterogenen Positionen innerhalb staatlicher Institutionen gegenüber der Friedensgemeinde aber nicht einfach eine Frage der regionalen Distanz oder ihrer institutionellen Ansiedlung, bzw. eine Frage regionaler, nationaler oder internationaler Ebenen. Álvaro Uribe Vélez hat im höchsten politischen Amt Kolumbiens die Gemeindemitglieder direkt nach dem Massaker vom 21. Februar 2005 als Guerilla-Kämpfer_innen und -Sympathisant_innen stigmatisiert. Als Präsident der Republik in Bogotá residierend, war seine regionale und institutionelle Distanz zur Friedensgemeinde die größtmögliche innerhalb des nationalen Kontextes. Aber: Uribe stammt aus der Oberschicht Antioquias und seine Familie besitzt dort ausgedehnte Ländereien, genauso wie in Córdoba.²⁹ Er ist sehr intensiv mit den klientelistischen Netzen in Antioquia, im Urabá und an der Karibikküste verbunden. Auch als Präsident agierte er im Interesse der klientelistischen Netze, deren Teil er ist und die ihn hervorgebracht haben. Und genau weil das Klientel dieser Netze innerhalb der staatlichen Institutionen auf unterschiedlichen regionalen, nationalen oder internationalen Ebenen aufsteigt, reicht der Einflussbereich dieser Netze weit über den regionalen Kontext hinaus. Beispielsweise ist Francisco Santos – ein Cousin des Ex-Präsidenten Juan Manuel Santos –, der als Vizepräsident unter der Regierung Álvaro Uribes nach dem Massaker vom 21. Februar 2005 zwei falsche Zeug_innen internationalen Diplomaten_innen in Bogotá präsentierte, seit September 2018 kolumbianischer Botschafter in den USA. Diese Aufstiege aus dem ‚klientelisierten Staat‘ und dem regionalen Netz und die anhaltende Verbundenheit zu ihm erklärt einen Teil der Wirkmächtigkeit der Produktion und der Glaubhaftmachung von Vorstellungen über die Friedensgemeinde bzw. von den sozialen Realitäten im Urabá. Dies macht es, in meinen Augen, noch einmal dringlicher, die Momente der Produktion dieser Vorstellungen und sozialen Realitäten, also die Begegnungen zwischen

29 Zu den Verbindungen zwischen der Familie Uribe und klientelistischen Netzwerken in Córdoba und im Urabá siehe Iván Cepeda, Jorge Rojas und Alirio Uribe (2008; 2014).

staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde sowie die darin zu beobachtbaren Strategien, Dynamiken und Folgen zu analysieren.

Hinsichtlich der *Vorstellungen und Bilder*, die sich staatliche Institutionen und die Friedensgemeinde voneinander machen, ist zunächst festzuhalten, dass beide füreinander zu unterschiedlichen Graden sichtbar sind (Vgl. Scott 1999). Die Bilder, die sich beide voneinander machen können, basieren also auf unterschiedlichen Voraussetzungen bezüglich der gegenseitigen Wahrnehmbarkeit (Vgl. Das 2004). Die Friedensgemeinde sieht nur einen Teil des staatlichen Agierens und spürt dessen Effekte, wie die physische und juristische Verfolgung, öffentliche Stigmatisierung oder die Bedrohungs-, Bestechungs- und Erpressungsversuche. Ein Großteil des staatlichen Handelns jedoch, welches dem für die Gemeindemitglieder wahrnehmbaren vorausgeht, wie bspw. die innerinstitutionelle Zusammenarbeit bei der Produktion fingierter Straftaten oder die Kooperation zwischen staatlichen Institutionen und illegalen Gruppen, liegt für die Gemeindemitglieder im Verborgenen – es gehört zum ‚Geheimnis des Staates‘ (Vgl. Abrams 1988, 61–63; Taussig 1992, 130–33). Andersherum scheinen die Gemeindemitglieder für die staatlichen Institutionen weit über die Begegnungen mit diesen, während ‚humanitärer Kommissionen‘ oder über die Petitionsrechte oder mittels der ‚zivilen Diplomatie‘, hinaus sichtbar und lesbar zu sein (Vgl. Scott 1999, 53–83), bspw. wenn Gemeindemitglieder auf Namenslisten erscheinen, überraschend von Militärangehörigen besucht oder angerufen werden, oder gezielt an Militärcheckpoints herausgezogen werden. Die Gemeindemitglieder machen sich ein Bild vom Staat, indem sie die vereinzelter, aber häufigen und vielfältigen Kontaktmomente mit staatlichen Institutionen zu einem Gesamtbild des Staates zusammenfügen. Ihr Bild basiert auf der „Aggregation“ ihrer Erfahrungen mit der staatlichen Verfolgung, Stigmatisierung und Marginalisierung (Vgl. Krupa und Nugent 2015a, 16–18) und der „Imagination“ von deren verborgenen, teilweise illegalen Zusammenhängen (Vgl. Blom Hansen und Stepputat 2001a, 2). Es überrascht nicht, dass vor diesem Hintergrund die Vorstellung von einem ‚kriminellen Staat‘, der sich nicht nur nicht an seine rechtsstaatlichen Funktionen hält, sondern auch (inter-)nationales Recht bricht, innerhalb der Friedensgemeinde sehr verbreitet ist. Und obwohl durchaus sehr diverse Positionen gegenüber den staatlichen Institutionen unter den Gemeindemitglieder existieren, unterstützen die konstanten Anzeigen des staatlichen Fehlverhaltens durch die Friedensgemeinde und ein sich mit diesen Anzeigen ein Stück weit verselbstständigender kritischer ‚Staats‘-Diskurs der Friedensgemeinde ihr Bild vom ‚kriminellen Staat‘. Inwiefern die Funktionär_innen der staatlichen Institutionen wiederum ihr Bild von der Friedensgemeinde ‚aggregieren‘, geht aus dem vorliegenden Datenmaterial nicht hervor. Dafür zeigt es recht deutlich, wie sie ihr Bild von den Gemeindemitgliedern auf der Sprach- und Handlungsebene produzieren. Indem sie die Gemeindemitglieder während der Begegnungen immer wieder sowohl auf symbolischer als auch auf praktischer Ebene als Guerilla-Kämpfer_innen und -Sympathisant_innen bezeichnen, als solche behandeln und in offiziellen Statistiken registrieren, fabrizieren und konstruieren sie ihr Bild von der Friedensgemeinde als eine subversive und staatsfeindliche Gemeinschaft.

Hinsichtlich der Vorstellungen, die sich die staatlichen Funktionär_innen von sich selbst machen³⁰, erscheinen sie weniger kreativ zu sein als bei der Produktion von Bildern über die Friedensgemeinde. In der Regel berufen sie sich auf die normativen Aufgaben ihrer Institutionen, um sich zu präsentieren und ihr Agieren zu legitimieren. Spiegeln bspw. die Gemeindemitglieder den Funktionär_innen staatlicher Institutionen ihr Fehlverhalten, so verweisen diese Funktionär_innen geradezu reflexartig – und diese Erfahrung teilen eine ganze Reihe politischer Aktivist_innen in Kolumbien – auf ihre institutionellen Aufgaben und präsentieren den normativen Anspruch als Realität: So diene dann bspw. das Agieren des Militärs dem Schutz der Bevölkerung, der Verteidigung der Sicherheit oder der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und bewege sich immer streng im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten. Jeder Zweifel daran wird von den Soldat_innen selbst, ihrer Militärführung und konservativen Politiker_innen mit einer Art ‚patriotischer Moralleule‘ weit von sich gewiesen: Demnach handele es sich bei den Soldat_innen um Held_innen des Vaterlandes, die allein aus diesem Grund keine Verbrechen begehen würden. Anderweitige Behauptungen seien deshalb unpatriotisch und beschmutzten den guten Namen der staatlichen Institutionen. Die Produktion der Vorstellungen staatlicher Institutionen von sich selbst basiert nicht nur in den Konfliktregionen Kolumbiens auf diskursiven Automatismen, die den selbstaffirmativen Zweck erfüllen, sich das eigene Agieren als legitim zu bestätigen. Diese Automatismen funktionieren deshalb so gut, weil staatliche Funktionär_innen den Glauben an die Legitimität staatlicher Gewalt und an die Vernünftigkeit staatlicher Prozesse, was von Taussig als ‚Staatfetischismus‘ bezeichnet wird (Vgl. 1992), selbst verinnerlicht haben. Es ist die politische Macht normativer Imagination und sprachlicher Performativität (Vgl. hierzu Derrida 2004; Butler 2006), eine elaborierte Form der Autosuggestion, die bei der Produktion der Vorstellungen und Bilder staatlicher Funktionär_innen Kolumbiens von sich selbst und ihrer Institutionen als rechtsstaatlich und legitim wirkt.

Selbstverständlich ist die Produktion des Selbstbildes der Gemeindemitglieder ebenfalls von einem selbstreferentiellen Diskurs bspw. über Würde, Solidarität und die Konstruktion einer menschlicheren Welt bedingt, den Burnyeat in ihrer Arbeit analysiert (Vgl. 2018, 19–22, 173–229). Dieser Diskurs wird sowohl in den internen Diskussionen als auch in den öffentlichen Äußerungen der Gemeindemitglieder kontinuierlich (re-)aktualisiert. Im Unterschied zu den staatlichen Institutionen korrespondiert dieser Diskurs allerdings weitestgehend, wenn auch selbstverständlich nicht vollkommen, mit den Praktiken und Strategien der Friedensgemeinde. Die internen Diskussionen und Debatten, der Zweifel und die Widersprüche, wie bspw. bei der Bergung der toten Paramilitärs oder im Zusammenhang mit der Ablehnung von Entschädigungszahlungen, dienen dabei nicht nur der Selbstvergewisserung, Abgrenzung und Identitätskonstruktion, sondern in ihnen füllen die Gemeindemitglieder abstrakte

30 Diese Vorstellungen staatlicher Funktionär_innen von sich selbst können bei dem vorliegenden Datenmaterial nur indirekt aus eigenen Beobachtungen sowie den Interviews mit Expert_innen und Gemeindemitgliedern, nicht aber direkt aus Interviews mit den an den Begegnungen beteiligten staatlichen Funktionär_innen abgeleitet werden.

und häufig durch staatliche Institutionen normierte Konzepte wie Sicherheit, Entwicklung oder Entschädigung mit eigenen Vorstellungen. Durch diese Debatten eignen sie sich diese Konzepte im Sinne de Certeaus für eigene Zwecke an (Vgl. 1988, 79–92). So verstehen sie sich bspw. selbstverständlich als Opfer des kolumbianischen Konfliktes, ohne aber die domestizierte Opferrolle anzunehmen, die staatliche Institutionen und Programme für sie vorsehen (Vgl. Tapia Navarro 2018). Stattdessen füllen sie diese Rolle mit eigenen Bedeutungen und formulieren damit korrespondierende Ansprüche und Forderungen. Für das Selbstbild der Gemeindemitglieder ist die Formulierung eigener Vorstellungen und Konzepte allein allerdings nicht der zentrale Aspekt ihres Prozesses. Laut einiger Aussagen von Gemeindemitgliedern, geht es ihnen nicht darum, weitere diskursive Motive zu schaffen, in einem an diskursiven Motiven reichen Aushandlungsprozess mit staatlichen Institutionen. Sie wollen nicht über Unterschiede reden, sie wollen Unterschiede machen. Ihre kollektive Praxis definiert erstens die Gemeindemitglieder als Gemeinde und führt zweitens dazu, dass sie die Friedensgemeinde als einen Teil in einem Prozess der Konstruktion einer humaneren Welt verstehen.

Die Vorstellungen und Bilder, die sich staatliche Institutionen und die Friedensgemeinde von sich und von dem jeweils anderen machen, basieren auf Wahrnehmungen und Erfahrungen vergangener Begegnungen. Gleichzeitig prädisponieren und konfigurieren diese Vorstellungen und Bilder die gegenwärtigen und zukünftigen Formen der Begegnung – sie sind in den Worten Bourdieus eine strukturierte und strukturierende Struktur (Vgl. 1987, 279). Sie bringen die *Praktiken und Strategien* des ‚Sich-In-Beziehung-Setzens‘ hervor, durch die die Vorstellungen der staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde von sich und voneinander (re-)produziert, aktualisiert oder transformiert werden können (Vgl. Thelen, Veters, und Benda-Beckmann 2014, 7). Die Kontaktmomente zwischen staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde in den Blick nehmend, fällt zunächst das diverse Repertoire an Praktiken und Strategien auf, mit denen beide ihre Begegnung gestalten. Dass es sich bei diesen Begegnungen um einen permanenten und fortlaufenden Prozess der Aushandlung handelt (Vgl. Viehbeck 2017, 11), zeigen insbesondere die sprachlichen Strategien, die während jener zur Anwendung kommen. Auf Grund ihrer relativen Machtposition erscheinen die sprachlichen Strategien vornehmlich der regionalen staatlichen Institutionen häufig als plump, entfalten aber eine große Wirkmächtigkeit. Von Arroganz und Selbstsicherheit getragen, bezeichnen die Soldat_innen die Gemeindemitglieder nicht nur regelmäßig als Guerilla-Kämpfer_innen und -Sympathisant_innen, sondern sie beleidigen und provozieren sie, bevorzugt als Hurensöhne und -töchter. Forderungen und Beschwerden der Gemeindemitglieder nehmen die regionalen staatlichen Institutionen in der Regel nicht ernst, ihre Anrufe werden vom Büro der Ombudsstelle für Menschenrechte in Apartadó häufig ignoriert, Politiker_innen – wie bspw. der Gouverneur in der Eingangsvignette zu dieser Arbeit – machen sich über die Gemeindemitglieder lustig und einige Justizbehörden täuschen Unverständnis vor, wie die Generalstaatsanwaltschaft in Bogotá, die Anzeigen der Friedensgemeinde nicht als Anzeigen anerkannte. Wesentlich kreativer zeigen sich staatliche Institutionen in der diskursiven Produktion und öffentlichen Glaubhaftmachung verschiedenster Anschuldigungen gegen die Friedensgemeinde, sei es, dass sie ihr unterstellen eine Waffenfabrik zu beherbergen, nachdem eine Granate des kolumbianischen Militärs explodiert war, oder dass vom Militär ermordete Ge-

meindemitglieder öffentlich als von der Guerilla getötet deklariert werden. Und obwohl die staatlichen Institutionen in ihren sprachlichen Strategien nicht unflexibel sind, wie bspw. der Wechsel von Schmeicheln und Bedrohen des Oberst Germán Rojas Díaz – die alternierende Begegnung mal auf Augenhöhe und mal aus einer Machtposition heraus – während der Verfolgung des Bauern R.A. zeigt, haben es einige Gemeindemitglieder auf dem Feld der sprachlichen Strategien geradezu zu einer Kunstfertigkeit gebracht.

Der, in den Begegnungen zu beobachtende und in den Interviews rekonstruierte³¹, spielerische Umgang einiger Gemeindemitglieder mit rhetorischen Figuren und diskursiven Motiven entfaltet zwar nicht dieselbe Wirkmächtigkeit wie die sprachlichen Strategien staatlicher Institutionen, zeigt aber beispielhaft, warum Pratt diese Praktiken der Begegnung als Künste – als „Arts of the Contact Zone“ (Vgl. 1991) – bezeichnet hat. Zunächst einmal besitzen die diskussionsfreudigen Gemeindemitglieder ein ausgeprägtes Gespür für die feinen Unterschiede während der direkten Begegnung mit staatlichen Institutionen und wägen sehr genau ab, auf welche Weise sie diese Begegnungen gestalten. In einer bedrohlichen Situation, bspw. dem Treffen auf Soldat_innen während eines Gefechtes, hüllen sie sich in strategisches Schweigen und täuschen Unwissen vor. Ihre ganzes Auftreten – langsame Bewegungen, wenig Reden, kein Widersprechen – scheint dann so wenig wie möglich ‚Angriffsfläche‘ für die möglichen Aggressionen der Soldat_innen bieten zu wollen. Sehen die Gemeindemitglieder allerdings die Möglichkeit zur Auseinandersetzung, wie bspw. während den sogenannten ‚humanitären Kommissionen‘, dann diskutieren, argumentieren und widersprechen sie. Sie übertreiben Distanzen, verleugnen Wissen oder täuschen falsches Wissen vor, wie bspw. der Bauer G.T. während eines Aufstieges nach Mulatos. Sie vereinnahmen staatliche Diskurse und Motive bspw. hinsichtlich des Schutzes der Bevölkerung und der Sicherung der öffentlichen Ordnung, eignen sie sich an und kehren sie für die eigenen Zwecke um (Vgl. de Certeau 1988, 79–92). Damit zeigen sie, in den Worten Pratts, den staatlichen Institutionen in ihrer eigenen Sprache ein Bild von sich selbst, welches jene häufig unterdrücken und so mit Sicherheit wiedererkennen (Vgl. 1991, 35). Sie sprechen in polysemischen Sätzen und mehrdeutigen Begriffen, die, weil sie von Personen in unterschiedlichen Positionen der ‚Kontakt-Zone‘ anders verstanden werden können (Vgl. Pratt 1991, 36–37), in bspw. Bedrohungssituationen eine Art „hidden transcript“ (Scott 1990) bilden. Sie unterlaufen Argumente ironisch oder parodieren Anweisungen von Soldat_innen humoristisch, wenn ebenfalls G.T. bspw. anstatt seines Ausweises ein Gerichtsurteil im Format eines Ausweises vorzeigt. Dabei geht es ihnen nicht immer und ausschließlich darum, den staatlichen Institutionen die Absurdität ihres Verhaltens zu spiegeln, die sich bspw. bei einigen juristischen bzw. fingierten ‚Montagen‘ zeigte. Häufig führen sie Argumente und rhetorische Figuren ins Feld, um Gemeinsamkeiten zwischen ihnen und den Soldat_innen auszuloten bzw. zu produzieren. Sie suchen in bestimmten Momenten, bspw. während der ‚humanitären Kommissionen‘, bewusst nach dem „middle ground“ (White 2011), der gemeinsamen und geteilten Erfahrung,

31 Die Gemeindemitglieder produzieren in den Interviews natürlich ein spezifisches Selbstbild, welches kritisch gelesen werden muss, sich allerdings mit meinen eigenen Beobachtungen, den Aussagen der Expert_innen-Interviews und der Beschreibungen in der Literatur über die Friedensgemeinde weitgehend deckt.

auf deren Grundlage sie bspw. die Soldat_innen für ihre Ziele gewinnen wollen. In wieder anderen Situationen vereinnahmen die Gemeindemitglieder staatliche Befugnisse, indem sie die Bedingungen für gemeinsame Treffen diktieren oder in der Umkehrung staatlicher Praktiken von den Soldat_innen verlangen, sich ihnen gegenüber auszuweisen.

Aber die Begegnungen und Aushandlungen während dieser Kontaktmomente werden nicht allein diskursiv und symbolisch gestaltet, gewissermaßen gesellt sich zu den sprachlichen „Künsten der Kontakt-Zone“ (Pratt 1991) auch die durchaus handfeste „Kunst des Handelns“ (de Certeau 1988) hinzu. Staatliche Institutionen verfolgen bspw. die Gemeindemitglieder entweder physisch und durchaus gewaltsam, wobei ihr Vorgehen simultan legale und illegale Praktiken einschließt (Vgl. Das und Poole 2004b, 15), oder aber sie versuchen die Gemeindemitglieder durch machtpolitische Praktiken der Registrierung und Disziplinierung (Vgl. Foucault 1983b, 134–35) zu kontrollieren und zu domestizieren. Die Gemeindemitglieder wiederum bedienen sich aus einem breiten Spektrum an Praktiken, welches teilweise die „weapons of the weak“ (Scott 1985) abdeckt. Andere Strategien, wie die ‚zivile Diplomatie‘ oder die Einrichtung ‚humanitärer Zonen‘, gehen allerdings weit über die ‚Waffen der Schwachen‘ hinaus. Staatliche Institutionen wiederum demonstrieren ihre relative Machtposition gegenüber den Gemeindemitgliedern, in dem sie z.B. diesen ihre Lesbarkeit durch staatliche Institutionen ‚vor Augen führen‘ (Vgl. Scott 1999, 2–4), indem sie also etwa, häufig überraschend, über die Zeitpunkte, die Orte und die Modalitäten der Begegnung entscheiden, wenn bspw. Militärangehörige die Gemeindemitglieder nachts besuchen oder auf deren privaten Mobiltelefonen anrufen. Über die Machtdemonstration hinaus nutzten staatliche Institutionen aber auch die Androhung und Anwendung von Gewalt als Mittel der politischen Einschüchterung und Kontrolle – kurz gesagt ‚staatsterroristische Praktiken‘ (Vgl. Nagengast 1994, 114; Sluka 2000b, 2) –, wenn bspw. Bewohner_innen der Serranía de Abibe ermordet, bedroht, erpresst und verfolgt oder aber illegal verhaftet, illegal festgehalten, illegal verhört und misshandelt oder aber auf Grundlage fingierter Beweise zu Haftstrafen verurteilt werden. Das „Unwahrscheinliche“ (García Márquez 2000a, 354) des Agierens kolumbianischer staatlicher Institutionen liegt allerdings nicht ausschließlich in dieser illegalen politischen Praxis an sich, sondern in der Fähigkeit dieser Institutionen, ihre illegale politische Praxis durch fingierte ‚Montagen‘ und performative Inszenierungen sowie durch mediale Stigmatisierungen und juristischen Verfolgungen hinter der „Maske“ (Abrams 1988, 82) legitimer staatlicher Gewalt und Vernunft zu verbergen (Vgl. Taussig 1992, 115–16). Personen und Akteure, die diese illegalen staatlichen Praktiken veröffentlichen oder anzeigen, werden häufig mundtot gemacht, indem sie von staatlichen Institutionen und Politiker_innen als Guerilla-Kämpfer_innen und -Sympathisant_innen diffamiert, wegen ‚Rufschädigung‘ angezeigt oder physisch verfolgt werden. Neben diesen Praktiken der direkten physischen Verfolgung zeigen staatliche Institutionen ein beeindruckendes Potential der machtpolitischen Produktion und Klassifizierung von Menschen (Vgl. Foucault 1983b, 134–39): Die Praxis verschiedener staatlicher Institutionen hierarchisiert Bewohner_innen unterschiedlicher sozio-kultureller Hintergründe, indem bspw. die regionale Ombudsstelle im Fall der zu bergenden Militärgranate zu verstehen gibt, dass sie Kleinbäuer_innen für potentiell tötbarere Menschen hält als

ihre eigenen Funktionär_innen (Vgl. Agamben 2002, 133–34). Ein weiteres Beispiel ist die teilweise rechtswidrige Autorschaft offizieller Register und Statistiken, die Gemeindemitglieder als ‚illegale Akteure‘ präsentiert (Vgl. Das und Poole 2004b, 15). So gehen getötete Zivilpersonen als gefallene Guerilla-Kämpfer_innen in die staatlichen Statistiken ein und die illegal Verhafteten, illegal Festgehaltenen und illegal Verhörten werden offiziell als verurteilte oder demobilisierte Guerilla-Kämpfer_innen registriert. Auf dieselbe Weise – wenn auch ex-negativo – produzieren staatliche Institutionen die Nicht-Existenz paramilitärischer Gruppen, indem diese Gruppen diskursiv und sprachlich negiert sowie nicht in staatlichen Statistiken und Registern dokumentiert werden.

Die Gemeindemitglieder bedienen sich ihrerseits einer Reihe von Praktiken, die durchaus zu den Strategien gezählt werden können, die einige klassische konflikt-anthropologische Arbeiten relativ machtlosen Gruppen zuschreiben, wie bspw. die „everyday resistance“ (Scott 1985; 1989), die „social navigation“ (Utas 2005; Vigh 2007; 2009) oder auch verschiedene ‚Meidungsstrategien‘ (Vgl. Alber 2004; Eckert 2004; Elwert 2004). Diese Praktiken lassen sich insbesondere während direkter Bedrohungssituationen beobachten. So kann das Meiden des direkten Kontaktes mit oder das Vortäuschen von Unwissen gegenüber Soldat_innen sowie der Wechsel von Aufenthaltsorten oder das temporäre Verlassen eines Weilers angesichts einer direkten Verfolgung sicherlich unter den oben genannten Konzepten gefasst werden (Vgl. Alber 2004; Scott 1985). Wie bereits im Kapitel 3.4 diskutiert, sehen diese Konzepte allerdings nur sehr begrenzte Handlungsmöglichkeiten für Zivilpersonen vor, die überwiegend individuelle Anpassungsleistungen an die Umstände des Gewaltkonfliktes darstellen. Und obwohl die Fähigkeit, als Zivilpersonen so komplexe soziale Situationen wie ein Gefecht zu navigieren – also sich anhand der Schussgeräusche und -frequenzen zu orientieren, die Gefechtsentwicklung und -dynamik zu antizipieren und auf dieser Grundlage abzuwägen, ob man besser abwartet, weitergeht, einen Umweg nimmt oder sich zurückzieht – sehr wohl eine individuelle Anpassung an die Konfliktumstände darstellt, geht diese Form der Navigation über die beschriebenen Praktiken der genannten Konzepte weit hinaus (Vgl. Utas 2005; Vigh 2007). Neben anderen Meidungsstrategien, bspw. der moralisch begründeten Weigerung (Vgl. Thoreau 2004), Wehrdienst zu leisten oder die Grundsteuer zu bezahlen, bzw. die Opferentschädigung anzunehmen oder an Sozialprogrammen teilzunehmen, bedienen sich die Gemeindemitglieder einer Reihe von weiteren Praktiken, die relativ machtlosen Gruppen in der Regel nicht zugeschrieben werden. Hierzu zählt bspw. die direkte Konfrontation von Soldat_innen, die auf dem Land der Gemeinde campieren. In dieser Konfrontation zeigen sich nicht nur unterschiedliche und konkurrierende Vorstellung der Nutzung ländlicher Räume – landwirtschaftliche Lebens- und Nutzfläche gegenüber geostrategischem Kriegsterrain –, sondern in dem Verweisen des Militärs vom eigenen Land oder der eigenmächtigen Einrichtung ‚humanitärer Zonen‘ schließt die Friedensgemeinde im wahrsten Sinne des Wortes Räume für die gewaltsamen Auseinandersetzungen. Interessanterweise begründet sie das Ausweisen staatlicher Institutionen mit dem staatlich verbrieften Eigentumsrecht, was den Vorwurf einiger ihrer Kritiker_innen, wie bspw. den von Álvaro Uribe Vélez, sie dulde den ‚Staat‘ auf ihrem Land nicht oder wolle gar einen ‚Staat im Staate‘ gründen, ad absurdum führt. Die Fundierung des

eigenen Agierens in der kolumbianischen Verfassung und die Aufforderung an alle bewaffneten Akteure und staatlichen Institutionen sowohl diese Verfassung als auch die Menschenrechte sowie das Humanitäre Völkerrecht einzuhalten, spricht nicht gerade für eine wie auch immer geartete ‚Staatsfeindlichkeit‘ der Friedensgemeinde, sondern für eine gewisse Rechtmäßigkeit ihres Widerstandes (Vgl. O’Brien 1996; 2013; Naucke und Halbmayer 2011; 2016). Eine weitere Form der direkten Konfrontation sind die ‚humanitären Kommissionen‘ der Gemeinde, bei denen ein Querschnitt ihrer Bewohner_innen Soldat_innen aufsucht und ganz unterschiedliche Strategien, wie bspw. den Aufbau moralischen Drucks, die Provokation von Empathie, das Suchen und Produzieren geteilter Erfahrungen, dosiert und prozesshaft einsetzt, um das Ziel der entsprechenden ‚humanitären Kommission‘ zu realisieren, wie bspw. die Freilassung eines illegal Verhafteten.

Neben den unterschiedlichen Formen der Meidung oder Konfrontation in der Begegnung mit staatlichen Institutionen hat die Friedensgemeinde eine zivile Form der Diplomatie entwickelt, die ihren Bewohner_innen eine Möglichkeit der Begegnung mit staatlichen Institutionen eröffnet, welche die Machtasymmetrie der Beziehung zwar nicht aufhebt, deren Effekte (Vgl. T. Mitchell 1991, 94) aber zumindest etwas entschärft. Während die „social navigation“ bspw. ebenfalls die Pflege strategischer Partnerschaften auf lokale Ebene beinhaltet (Vgl. Utas 2005), etabliert das Set an Praktiken, welches die ‚zivile Diplomatie‘ umfasst, Partnerschaften auf internationaler Ebene, indem es den Aufbau solidarischer Beziehungen zu Organisationen im In- und Ausland, verschiedene Auslandsreisen sowie das Veröffentlichen und Anzeigen der Verbrechen und Drohungen gegen die Friedensgemeinde beinhaltet. Zwar begegnet die Friedensgemeinde den staatlichen Institutionen über die ‚zivile Diplomatie‘ eher indirekt, also vermittelt über Dritte, trotzdem agieren die Gemeindemitglieder auf vielfältige Weise, um diese Drittwirkung (Vgl. Mijangos y González 2007) der ‚zivilen Diplomatie‘ zu ermöglichen. Hierzu zählt das Pflegen strategischer Partnerschaften sowohl innerhalb Kolumbiens wie bspw. zu den auch in dieser Arbeit zitierten Menschenrechtsanwälten Jorge Molano und German Romero oder dem Jesuitenpater Javier Giraldo, die der Gemeinde juristisch zur Seite stehen und in ihrem Interesse Rechtsmittel einsetzen, als auch außerhalb Kolumbiens zu einem ganzen Netz aus verschiedenen Solidaritätsorganisationen. Um diese internationale Solidarität aufrecht und lebendig zu halten, reisen Gemeindemitglieder regelmäßig nach Europa oder Nordamerika, wo sie bei Treffen mit Politiker_innen, Gesprächen mit Nicht-Regierungsorganisationen und bei öffentlichen Informationsveranstaltungen, nicht nur ihre Situation publik machen, sondern ihre ganze diskursive Kreativität in der Nutzung solcher Räume unter Beweis stellen, indem sie bspw. die unterschiedlichen Situationen lesen, die Bedürfnisse ihrer Zuhörer_innen antizipieren und performativ auf diese eingehen sowie die in diesen Kontexten dominierenden Diskurse für ihre Zwecke adaptieren (Vgl. Pratt 1991). Zu diesem Solidaritätsnetzwerk gehören auch Gemeindepартnerschaften, deren Delegationen von der Friedensgemeinde eingeladen werden und die – genau wie andere Menschenrechtsorganisationen – die öffentlichen Anzeigen der Friedensgemeinde übersetzen sowie eigene Protestbriefe und Petitionen an die kolumbianische und die eigene Regierung sowie an den Interamerikanischen Menschenrechtsgerichtshof schreiben. All diese Praktiken gehen weit über die begrenzten Handlungsmöglichkeiten der „everyday resistance“ (Scott 1985; 1989) und

der „social navigation“ (Utas 2005; Vigh 2007; 2009) hinaus, ohne dass sie – meines Wissens – bisher in die Konzepte über Strategien relativ machtloser Gruppen eingegangen sind.

Ein ‚bürokratisches Feld‘ (Bourdieu, Wacquant, und Farage 1994), in dem sich während der Begegnungen zwischen staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde der Aushandlungscharakter der ‚Kontakt-Zone‘ herauskristallisiert (Vgl. Viehbeck 2017, 11) und sich die Heterogenität, Polysemie und Ambiguität der von beiden praktizierten Strategien verdichten (Vgl. Pratt 1991, 36–37), ist das juristische Feld. Einige der in dieser Arbeit zitierten Interviews bringen ‚ein wenig Licht‘ in die in der Regel verborgenen Praktiken der juristischen Behörden (Vgl. Abrams 1988, 61–63; Taussig 1992, 130–33). Das simultane Agieren innerhalb und außerhalb der Legalität der staatlichen Institutionen während ihrer Verfolgung der Friedensgemeinde (Vgl. Das und Poole 2004b, 15) wird offenbar durch eine spezifische inter-institutionelle Zusammenarbeit der an der Verfolgung beteiligten Behörden ermöglicht. Während bspw. das Militär, wie bereits beschrieben, Bewohner_innen der Serranía de Abibe illegal verhaftet, illegal festhält, illegal verhört und illegal Geständnisse aufnimmt, legalisieren verschiedene lokale Institutionen des Justizsystems diese Verstöße gegen die kolumbianische Strafprozessordnung ex post. Haftrichter_innen stellen die Haftbefehle für die illegalen Verhaftungen nachträglich aus, Staatsanwält_innen präsentieren Aussagen, die in illegalen Verhören ohne Rechtsbeistand und unter Androhung bzw. Anwendung physischer Gewalt getätigt wurden, als Beweise, und Strafrichter_innen bestätigen die erpressten Geständnisse und ‚vorzeitigen Urteile‘ („sentencias anticipadas“). Die auf diese illegale Weise zu Stande gekommenen ‚Ermittlungsergebnisse‘ werden anschließend zum Anlass genommen, weitere Verfahren gegen die Friedensgemeinde zu eröffnen. In anderen Fällen wiederum liegen plötzlich gegen Gemeindemitglieder, die vom Militär erpresst werden und diese Erpressungsversuche öffentlich machen, bei der Staatsanwaltschaft Anzeigen wegen Drogenhandel vor. Diese Zusammenarbeit funktioniert aber nicht nur innerhalb der staatlichen Institutionen: Führen die institutionellen Praktiken bspw. nicht zum erwünschten Ergebnis, werden auch illegale bewaffnete Gruppen in die Verfolgung, Bedrohung, Bestechung und Erpressung von Gemeindemitgliedern eingebunden. Dabei zeigen sich die Heterogenität und Polysemie der Praktiken und Prozesse innerhalb des Justizsystems u.a. darin, dass die staatlichen Verstöße gegen die Strafprozessordnung weder sanktioniert werden noch zu einer Revision des Ermittlungsverfahrens führen, während bspw. – wie in der Eingangsvignette im Prolog zu dieser Arbeit dargestellt – das Festhalten von zwei Paramilitärs, infolge der Abwendung eines Attentates und damit einer unmittelbaren Gefahr für Leib und Leben durch Gemeindemitglieder, vom Haftrichter als illegale Verhaftung erachtet wurde – also als Verstoß gegen die Strafprozessordnung –, weswegen beide Paramilitärs freigelassen wurden. Die unterschiedliche Bewertung von Delikten und Beweisen zeigt sich bspw. auch, wenn Staatsanwält_innen die Vorwürfe gegen Militärangehörige, ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘ begangen zu haben auf ‚Beihilfe zu Mord‘ reduzieren, während sie den Indizien nach der staatlichen Herkunft von einer Kiste mit Patronenkugeln nicht weiter nachgehen, diese 35 Patronenkugeln allerdings als zentrales Beweisstück nehmen, um ein Gemeindemitglied wegen Waffenhandel zu einer mehrjährigen Haftstrafe zu verurteilen. Diese Heterogenität juristischer Praktiken produziert ungleiche

Personen vor dem Gesetz. Die heterogene Auslegung und polyseme Interpretation von Delikten, Beweisen und Gesetzen sind die staatlichen Mechanismen und Instrumente, mit denen die kolumbianischen Justizbehörden verurteilbare sowie nicht-verurteilbare, verhaftbare sowie nicht-verhaftbare Personen produzieren (Vgl. Agamben 2002).

Nun sind, wie bereits mehrmals betont, die Positionen und Interessen der Institutionen und Personen innerhalb des ‚juristischen Feldes‘ durchaus heterogen, wie bspw. die Urteile des kolumbianischen Verfassungsgerichtes oder auch des Interamerikanischen Menschenrechtssystems zeigen. Allerdings haben bisher unvoreingenommene Ermittlungsbemühungen bei weitem nicht dieselbe Wirkmächtigkeit erlangt, wie die oben beschriebenen illegalen Praktiken. Das zeigt sich nicht nur in der Aufklärungsrate der Verbrechen, die an der Friedensgemeinde begangen wurden, sondern auch an der Verfolgung von Staatsanwält_innen, die unabhängige Ermittlungen führten, von Richter_innen, die unparteiliche Urteile fällten, und von Zeug_innen, die wahrheitsgemäß aussagten. Dabei wurden diese Staatsanwält_innen und Richter_innen nicht nur verfolgt, sondern die staatlichen Institutionen, für die sie arbeiteten, verweigerten ihnen einen Schutz vor diesen Verfolgungen. Paradoxerweise scheinen die verschiedenen Institutionen und Mitarbeiter_innen des Justizsystems hinsichtlich der Anzeigen und Ermittlungen bei Verbrechen an der Friedensgemeinde z.T. die Strategien relativ machtloser Gruppen, wie bspw. Verweigerung, Meidung und Sabotage (Vgl. Scott 1985, xvi), zu übernehmen und für ihre Zwecke einzusetzen. So weigern sich staatliche Institutionen schlichtweg die gerade angesprochenen Urteile und diktierten Maßnahmen des kolumbianischen Verfassungsgerichtes und des Interamerikanischen Menschenrechtssystems umzusetzen. Darin zeigt sich einerseits ein systematisches Problem. Denn diese Urteile verlangen von den staatlichen Institutionen nicht weniger als sich selbst zu sanktionieren: Die Justiz soll die eigenen Verstöße gegen die Strafprozessordnung aufklären und das Militär die Gemeindemitglieder vor ihren eigenen Angriffen schützen. Andererseits zeigt sich aber auch der fehlende politische Wille der ordentlichen Gerichtsbarkeit, zu agieren. Sie verweigert schlichtweg einem Teil der Bevölkerung die Erfüllung ihrer Funktion, indem sie Ermittlungen sabotiert und Verfahren verschleppt: So werden Anzeigen teilweise nicht akzeptiert bzw. als solche anerkannt, Zeug_innenaussagen nicht ernst genommen, Ermittlungen nicht an die zuständigen Staatsanwaltschaften weitergeleitet oder Zuständigkeiten bestritten. Hinzu kommen eine Reihe bürokratischer Winkelzüge, die das Ausmaß und die Systematik der Verfolgung der Friedensgemeinde unkenntlich macht: Zusammenhängende Taten werden isoliert betrachtet und miteinander verbundene Fälle auf unterschiedliche Gerichte verteilt. Diese Mechanismen der unterschiedlichen Institutionen des kolumbianischen Justizsystems produzieren dabei nicht nur ungleiche Personen vor dem Gesetz, sondern sie produzieren genau die Straflosigkeit, die sie eigentlich bekämpfen sollten – impunity by bureaucracy.

Die Polysemie juristischer Maßnahmen zeigt sich aber auch in dem Agieren der Friedensgemeinde innerhalb des ‚juristischen Feldes‘. Nachdem ihre Versuche auf dem Weg der ordentlichen Gerichtsbarkeit Urteile bezüglich der an ihren Bewohner_innen begangenen Verbrechen zu erwirken, gescheitert sind und sie im Jahr 2003 den symbolischen ‚Bruch‘ mit dem kolumbianischen Justizsystem deklariert hat, setzt sie zwar weiterhin juristische Mittel ein, allerdings ohne ernsthaft an ihren juristischen Nut-

zen zu glauben. Natürlich fordert sie weiterhin Gerechtigkeit für die an ihr begangenen Straftaten und begrüßt die wenigen Verurteilungen und Bestrafungen in den Fällen von zwei Massakern. Da einerseits in diesen Fällen bisher weiterhin nicht alle Verantwortlichen für diese Verbrechen zur Rechenschaft gezogen wurden und andererseits damit immer noch weniger als ein Prozent der an ihnen begangenen Verbrechen ‚aufgeklärt‘ wurden, nutzen sie juristische Strategien nicht um ihrer juristischen Wirkung, sondern um ihrer Wirkung im politischen Feld halber, d.h. für die ‚zivile Diplomatie‘. Das Einreichen von Petitionsrechten ist dafür ein gutes Beispiel: Über das Petitionsrecht, das sie vermittelt über strategische Partner_innen einsetzt, wie dem Jesuitenpater oder den beiden Menschenrechtsanwälten, hält die Friedensgemeinde sich einen Kommunikationskanal mit dem kolumbianischen Justizsystems trotz des symbolischen ‚Abbruchs‘ der Beziehungen offen. Dieser Kanal dient aber nicht nur der Information des Justizsystems, sondern setzt die Regierung und den Präsidenten über Bedrohungen, Verfolgungen und Verbrechen gegen die Friedensgemeinde in Kenntnis, worüber eine Verantwortung dieser durch das Petitionsrecht informierten staatlichen Institutionen hergestellt wird. Dass die staatlichen Institutionen mit den weiter oben beschriebenen Meidungsstrategien auf die Petitionsrechte reagieren, indem sie bspw. nur mit alten und kopierten sowie formalisierten Schreiben antworten, vergrößert sogar noch die Wirkung der Petitionsrechte auf dem politischen Feld. Denn dadurch, dass diese Petitionsrechte, aber auch die staatlichen Antworten darauf sowie die Urteile des kolumbianischen Verfassungsgerichtes und des Interamerikanischen Menschenrechtssystems über das Netzwerk solidarischer Organisationen verbreitet werden, erhöht sich die Glaubwürdigkeit und die Glaubhaftmachung der Friedensgemeinde sowohl außerhalb als auch innerhalb Kolumbiens. Die Friedensgemeinde bedient sich also trotz ihrer juristischen Wirkungslosigkeit dieser juristischen Instrumente, gibt ihnen aber einen eigenen Zweck und nutzt sie für ihre politischen Interessen (Vgl. de Certeau 1988, 79–92). Wie auch bei den sprachlichen Mitteln, sind in dem ‚juristischen Feld‘ die Aneignung, Umkehrung und kreative Nutzung staatlicher Instrumente und Maßnahmen zentrale Bestandteile des Agierens der Friedensgemeinde. Sie nutzen diese, um über das ‚juristische Feld‘ hinaus, Forderungen stellen und Ansprüche formulieren zu können, also ihre eigenen Positionen in dem Aushandlungsprozess der ‚Kontakt-Zone‘ zu stärken.

Diese Formen der Begegnung zwischen staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde, die Art und Weise, wie sie sich gegenseitig im Kontakt miteinander konstituieren sowie die Praktiken und Strategien, die sie im Kontakt miteinander implementieren, ziehen konkrete und spezifische *Effekte und Konsequenzen* nach sich, die in dieser Synopse bereits angeklungen sind, die ich aber abschließend noch einmal pointiert zusammenfassen möchte. Die verschiedenen staatlichen Institutionen produzieren paradoxerweise in ihren jeweiligen Aktionsräumen teilweise jene sozialen Phänomene, die sie eigentlich bekämpfen, verhindern oder abwenden sollten. Das Militär macht häufig die Gemeindemitglieder im direkten Kontakt zu Guerilla-Kämpfer_innen oder -Sympathisant_innen, indem sie diese permanent als solche bezeichnet und behandelt. Es wird dabei von den zivilen juristischen Behörden unterstützt, die die illegalen Praktiken und Verstöße gegen die Strafprozessordnung des Militärs sowie die ihrer eigenen Behörden legalisieren. Die so produzierten getöteten, verhafteten und demobilisierten

Guerilla-Kämpfer_innen werden in die staatlichen Register und Statistiken aufgenommen, sie fließen also in das Genre ein, mit dem staatliche Institutionen sich selbst die ‚Realität‘ bzw. ihre soziale Lebenswelt präsentieren (Vgl. Pratt 1991, 35). Diese Produktion von falschen Dokumentationen, Registern und Statistiken dient nicht ausschließlich der Konsolidierung staatlicher Kontrolle über Subjekte, Gemeinden, Territorien und Leben (wie bspw. bei Das und Poole 2004b, 9; oder Scott 1999, 53–83), sondern schafft eine ‚soziale Realität‘, die den Interessen der beteiligten staatlichen Institutionen – sozusagen des ‚klientelisierten Staates‘ und des regionalen klientelistischen Netzes, dessen Teil er ist – entspricht. Diese sozio-kulturell produzierte Lebenswelt bleibt aber keine Fiktion, sondern wird äußerst wirkmächtig, weil sie die Grundlage zukünftiger staatlicher Politiken und politischer Programme bildet: Sicherheitspolitiken, nationale Entwicklungspläne, öffentliche Investitionen und auch Friedensmaßnahmen werden u.a. auf der Basis dieser falschen Statistiken entwickelt. Staatliche Institutionen reagieren also mit Politiken und Programmen auf eine ‚soziale Realität‘, die sie nicht nur zu einem großen Teil selbst, sondern auch auf illegale Weise produziert haben. Da in dieser Form der inter-institutionellen Zusammenarbeit bspw. paramilitärische Gruppen nicht dokumentiert werden, sind sie in dieser ‚sozialen Realität‘ auch nicht existent.

Der Mix aus „staatsterroristischen“ (Vgl. Nagengast 1994; Sluka 2000a) und machtpolitischen Praktiken (Vgl. Foucault 1976) staatlicher Institutionen produziert einerseits verhaftbare, bestrafbare und tötbare Körper (Vgl. Agamben 2002, 133–34) und hierarchisiert andererseits die Wertigkeit von Menschenleben unterschiedlicher sozio-kultureller Herkunft – in den Worten Foucaults lassen staatliche Institutionen leben und machen sterben (Vgl. 1983b, 132). Diese Form des ‚Sich-In-Beziehung-Setzens‘ staatlicher Institutionen mit der Friedensgemeinde scheint zu einem Großteil auf „die Degradierung und Eliminierung von Menschen“ (Karl 2014, 23) abzu zielen, was die Anthropologin Karl unter dem Konzept ‚Dehumanisierung‘ fasst. Diese staatliche Praxis entwürdigt, entmenschlicht, dehumanisiert die Gemeindemitglieder und ist offenbar darauf angelegt, die Machtasymmetrie der Beziehung zwischen staatlichen Institutionen und Gemeinde zu reproduzieren. Wiederum scheint die Form des ‚Sich-In-Beziehung-Setzens‘ der Gemeindemitglieder mit den staatlichen Institutionen – ohne ihr Agieren zu romanisieren –, diese Machtasymmetrie reduzieren und die Beziehung „rehumanisieren“ zu wollen (Vgl. Karl 2014, 26). Die eingesetzten sprachlichen Mittel, die während des direkten Kontaktes mit staatlichen Institutionen zu beobachten sind, wie das Widersprechen, Argumentieren, Anzweifeln und Parodieren (Vgl. Pratt 1991, 37) oder die Vereinnahmung, Umkehrung und kreative Nutzung staatlicher Argumente, Diskurse und Mechanismen (Vgl. de Certeau 1988, 79–92), so wie eben die Strategie der ‚zivilen Diplomatie‘ etwa, bezwecken eine Nivellierung und Reduzierung der Machtasymmetrie zwischen Friedensgemeinde und staatlichen Institutionen. Die Suche nach gemeinsamen Erfahrungen und geteilten Positionen in der Begegnung mit staatlichen Funktionär_innen genau wie das Schließen von Räumen für die bewaffnete Auseinandersetzung vermenschlicht und ‚rehumanisiert‘ die Beziehungen der Friedensgemeinde nicht nur mit staatlichen Institutionen, sondern auch mit den illegalen bewaffneten Gruppen.

Diese unterschiedlichen Effekte und Konsequenzen des Agierens staatlicher Institutionen und der Friedensgemeinde werden in einem Kontext besonders deutlich, der für beide vielleicht nicht identisch, aber doch zumindest vergleichbar ist, und zwar

im Bereich der Wohlfahrtspolitik staatlicher Institutionen einerseits und der praktischen Solidarität der Friedensgemeinde andererseits. Staatliche Institutionen inszenieren performativ ihre wohlfahrtspolitischen Funktionen, indem sie in der Serranía de Abibe bspw. ohne Notwendigkeit industriell verarbeitete Nahrungsmittel und Fertighäuser verschenken und so Lebensgewohnheiten verändern sowie Bedürfnisse schaffen, wo vorher keine waren; indem sie Geld für die Teilnahme an militärischen Sicherheitsprogrammen zahlen und so Abhängigkeiten von staatlichen Behörden aufbauen, die vorher nicht existierten; oder in dem sie Infrastrukturmaßnahmen vornehmen, die Güter privatisieren und kommerzialisieren, die bis dato öffentlich waren. Die Wohlfahrtspolitik staatlicher Institutionen beinhaltet nicht nur einen domestizierenden Zweck (Vgl. Foucault 1983b, 134–37), sondern entfaltet auch einen „bio-politischen“ Effekt, weil sie alltägliche Ernährung-, Residenz- und Interaktionsgewohnheiten der Bevölkerung in der Serranía de Abibe nachhaltig verändert (Vgl. Foucault 2006). Ähnliches gilt für die Opferentschädigung, bei der staatliche Institutionen die Erfüllung von Grundrechten als Wiedergutmachung deklarieren und auf höchst zweifelhafte Weise entschädigen, so dass viele Entschädigte unwissentlich ihr Recht auf die juristische Aufklärung ihres Falles verlieren, wodurch nicht nur die Verantwortlichkeiten für die Verbrechen nie aufgedeckt werden, sondern auch die historische Aufarbeitung des Gewaltkonfliktes geradezu verhindert wird. Diese Entschädigungspraxis produziert Straflosigkeit und macht begangene Verbrechen unsichtbar, was das deklarierte Ziel von Erinnerungspolitiken innerhalb von Transitional Justice Maßnahmen ad absurdum führt. Der ‚bürokratische Prozess‘ der Entschädigung ist für die Opfer geradezu kafkaesk (Vgl. 1998): Der staatliche Umgang mit ihnen in den Konfliktregionen Kolumbiens, wie bspw. das bittstellerhafte, stunden- und teils tagelange Warten unter den Augen der lokalen Öffentlichkeit, ist stigmatisierend, re-viktimisierend und dehumanisierend. Die praktische Solidarität der Friedensgemeinde wiederum versucht, sowohl unter ihren Mitgliedern als auch mit ihren Nachbar_innen, den Beziehungen unter den verschiedenen Bewohner_innen der Zone wieder Bedeutung und Würde zu geben und das zwischenmenschliche Zusammenleben zu rehumanisieren. Sie ist laut den Gemeindemitglieder einer ihrer Beiträge zur Konstruktion einer humaneren sozialen Lebenswelt. Dies zeigt sich bspw. in Forderungen nach Entwicklungsprogrammen und Entschädigungsmaßnahmen, die von den gemeinsamen Bedürfnissen der Bewohner_innen der Region aus konzeptioniert sind und von diesen umgesetzt werden. Dies zeigt sich aber auch in den ‚humanitären Kommissionen‘ der Gemeinde, die sie organisiert, um Verhaftete zu befreien, das Hab und Gut von Vertriebenen zu retten oder getötete Personen zu bergen. Und obwohl diese praktische Solidarität nicht willkürlich ist, profitieren paradoxerweise von diesen ‚humanitären Kommissionen‘ im Extremfall auch Personen, die die Friedensgemeinde verfolgt haben. Insbesondere die Bergung toter Paramilitärs hat gezeigt, wie das Agieren der Friedensgemeinde mit der dehumanisierenden Logik des bewaffneten Konfliktes bricht und Gemeinsamkeiten zwischen Personen schafft, wo man sie nicht vermuten würde. Die Bergung der toten Kämpfer_innen mit dem Ziel, ihnen eine Bestattung im Kreise ihrer Familien zu ermöglichen, hat als humane und rehumanisierende Handlung deshalb eine so starke praktische und symbolische Bedeutung, weil sie die toten Paramilitärs in ein gemeinsames und geteiltes Menschsein reintegriert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Konzept der 'Kontakt-Zone' es erlaubt, die Begegnungen zwischen staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde nicht als ein Aufeinandertreffen abgeschlossener Entitäten zu verstehen, die ihre machtasymmetrische Beziehung lediglich reproduzieren, sondern den Blick für den Aushandlungsprozess öffnet, durch den sich beide Akteure in ihrer Beziehung zueinander konstituieren. In diesem Aushandlungsprozess werden die unterschiedlichen Vorstellungen produziert und aktualisiert, die sich die staatlichen Institutionen und die Friedensgemeinde von sich selbst und von dem jeweils anderen machen: Während die staatlichen Institutionen sich selbst in der Regel als rechtsstaatliche Träger_innen des legitimen Gewaltmonopols verstehen und in der Friedensgemeinde häufig eine ‚subversive und staatsfeindliche Gemeinschaft‘ sehen, versteht sich die Friedensgemeinde als Teil eines Prozesses zur Konstruktion einer humaneren Welt auf Grundlage der kolumbianischen Verfassung und des Humanitären Völkerrechts und sieht in den staatlichen Institutionen einen ‚kriminellen und illegitimen Staat‘, der außerhalb dieser Grundlage agiert. Das Konzept der ‚Kontakt-Zone‘ öffnet den Blick auf die vielfältigen und diversen sprachlichen und symbolischen sowie konkreten und unmittelbaren Praktiken und Strategien, mit denen der Staat und die Friedensgemeinde sich begegnen: Das Militär verfolgt und bedroht durchaus die Gemeindemitglieder, bezeichnet und behandelt sie regelmäßig als Guerilla-Kämpfer_innen und -Sympathisant_innen. Verschiedene Justizbehörden und Demobilisierungsprogramme versuchen sie u.a. zu domestizieren und zu kontrollieren, indem sie sie als Guerilla-Kämpfer_innen und -Sympathisant_innen registrieren und verurteilen, die Verbrechen gegen Gemeindemitglieder aber nicht angemessen verfolgen. Die Entschädigungs- und Wohlfahrtsprogramme entwürdigen und dehumanisieren, weil sie den Opfern häufig in böser Absicht begegnen und Abhängigkeiten reproduzieren, anstatt deren Ursachen zu bekämpfen. Die Friedensgemeinde versucht mit ihrem Agieren die machtasymmetrischen Beziehungen zu den staatlichen Institutionen zu nivellieren, indem sie durch Drittwirkungen ihrer ‚zivilen Diplomatie‘ oder Urteilen des Verfassungsgerichtes staatliches Agieren in der Zone beeinflusst. Sie fordert von verschiedenen staatlichen Institutionen Gerechtigkeit und Anerkennung für Verbrechen und solidarisiert sich mit den Bewohner_innen der Region und (inter-)nationalen Organisationen. Sie rehumanisiert die Beziehungen zwischen allen Bewohner_innen und Akteuren in der Serranía de Abibe, wobei sie selbst ihre ehemaligen Verfolger_innen in ein geteiltes Menschsein reintegriert. Das Konzept der ‚Kontakt-Zone‘ lässt den Ausgang dieser Aushandlung offen, sie ist ein anhaltender und fortschreitender Prozess. Als unmittelbare Konsequenz scheinen die staatlichen Institutionen und die Gemeindemitglieder unterschiedliche soziale Lebenswelten am selben Ort zu produzieren, eine, in der sich die gewaltsamen Formen des ‚Sich-In-Beziehung-Setzens‘ in einer Konfliktregion (re-)produzieren, und eine, in der diese gewaltsamen Formen des ‚Sich-In-Beziehung-Setzens‘ transformiert werden. Beide Formen stehen dabei nicht nur im Konflikt miteinander, weil sie unterschiedlich sind oder sich widersprechen, sondern weil die unterschiedlichen ‚sozialen Realitäten‘ glaubhaft sein und glaubhaft gemacht werden müssen, damit sie und ihre jeweiligen Produzent_innen, also der ‚klientalisierte Staat‘ und seine Institutionen sowie die als ‚politische Subjekte verstandenen Zivilpersonen‘ der Friedensgemeinde weiterhin auf ihre Weise existieren und agieren können. Zur Glaubhaftmachung verfügt das kliente-

listische Netz, dessen Teil die staatlichen Institutionen sind, allerdings über wirkmächtigere Mittel und Möglichkeiten als die Bewohner_innen der Friedensgemeinde.

Um das Agieren der staatlichen Institutionen und der Friedensgemeinde in der Konfliktregion Urabá greifbar zu machen und in ein zwar überspitztes, aber vielleicht anschauliches Bild zu fassen, ist es u.U. hilfreich die „Taschenspieler-Seiltänzer-Metapher“ von Kant und de Certeau heranzuziehen. Kant führte sie ein, um in seiner „Kritik der Urteilskraft“ das Können von der Kunst zu unterscheiden (Vgl. Kant 1974, 238). Demnach verfügten Taschenspieler_innen über Können: Weil sie wissen, wie es geht, die Tricks und Kniffe kennen und beherrschen, können sie agieren. Die Seiltänzer_innen wiederum praktizierten eine Kunst: Ihr Können ist nicht erworben, sondern sie müssen es mit jedem Schritt wiederherstellen. Sie besitzen die „Fähigkeit, ausgehend von einem vorgegebenen Gleichgewicht einen neuen Zustand zu schaffen und trotz der Veränderung der Bestandteile an einem formalen Zusammenhang festzuhalten“ (de Certeau 1988, 150), d.h. trotz der Veränderung ihrer Positionen sowie der äußeren Bedingungen das Gleichgewicht wiederherzustellen, das ihr Überleben sichert. In diesem Sinne ist die Kunst der Seiltänzer_innen wesentlich fragiler und verletzlicher als das Können der Taschenspieler_innen. Mit Blick auf die an den hier beschriebenen Begegnungen Beteiligten könnte man, stark verallgemeinert und die vielen Ausnahmen, Abweichungen und Alternativen ignorierend, formulieren, dass der ‚klientalisierte Staat‘ auffallend häufig wie ein ‚Taschenspieler‘ agiert, der in böser Absicht, durch ihm bekannte Kniffe und von ihm beherrschte Tricks eine soziale Realität produziert, die den Interessen seiner Klientel entspricht. Die Friedensgemeinde wiederum, ebenfalls ihre interne Heterogenität und Diversität ignorierend, scheint in den hier analysierten Begegnungen hingegen eher wie eine ‚Seiltänzerin‘ zu agieren, die mit wohl abgewogenen Schritten einen schmalen Weg über die permanente Bedrohung ihrer Existenz voran balanciert und dabei versucht eine humanere Lebenswelt zu schaffen.