

3. Ethnizität, Recht und Autonomie

Nachdem die lateinamerikanischen Staaten noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts große Anstrengungen dazu unternahmen, die indigene Bevölkerung kulturell in die Nation zu assimilieren, bestimmen seit den 1980er Jahren Konzepte wie »ethnische Gemeinschaft«, »indigene Völker« sowie »Autonomie« und »Selbstbestimmung« die Diskussion um die Zukunft dieser Gruppen. In diesem Kontext haben viele Staaten Verfassungsreformen durchgeführt, welche in unterschiedlich starkem Maße indigene Sonderrechte anerkennen. Obgleich die meisten Regierungen kein großes Interesse an einer umfassenden Implementierung dieser Rechte gezeigt haben, sind indigenen Gruppen durch die Veränderungen der rechtlichen Rahmenbedingungen doch in vielen Fällen neue Wege dazu eröffnet worden, die eigene Lebenssituation zu verbessern und das Verhältnis zu externen Akteuren neu zu justieren.

Wie die folgenden Abschnitte zeigen, können »indigene Völker« zu diesem Zweck jedoch nur teilweise auf gemeinsame Perspektiven und Praktiken zurückgreifen, da es sich häufig um Gruppen handelt, die bislang nicht über gemeinschaftliche Strukturen und Identitäten verfügen. Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, einen derartigen Befund lediglich als Ausdruck eines vermeintlichen Mangels zu diskutieren. Entscheidender ist die Einsicht, dass die Diskussion um Selbstbestimmung und Autonomie stark an klassischen nationalstaatlichen Konzepten von ethnischer und politischer Gemeinschaft orientiert ist, wodurch wichtige »nicht-staatliche« Eigenschaften der rechtlichen und politischen Organisation vieler indigener Gruppen ignoriert werden. Gerade aus diesem Grund sollten Autonomierechte nicht als Anerkennung bestehender ethnischer und politischer Gemeinschaften, sondern unter dem Aspekt der Veränderung und Neukonstruktion von Organisationsweisen im Spannungsfeld von Selbstbestimmung und staatlicher Kontrolle untersucht werden.

3.1 Ethnizität und ethnische Gemeinschaft

Debatten um Indigenität und indigene Rechte werden in der Regel entlang der Konzepte »Völker«, »Territorium« und »Autonomie/Selbstbestimmung« geführt. Beispielhaft kommt dies in der bekannten Definition des ersten UN-Sonderberichterstatters zur menschenrechtlichen Situation indigener Völker, José Martínez Cobo, aus dem Jahre 1986 zum Ausdruck:

»Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems« (Martínez Cobo 1986: 87).

Die Subjekte indigener Rechte sind somit nicht mehr nur als »ethnische Minderheiten« zu verstehen, sondern sie werden als »Gemeinschaften, Völker und Nationen« bestimmt, welche in direkter historischer Kontinuität zu vorkolonialen, d.h. durch Kolonialismus unterworfenen und zuvor unabhängigen Gesellschaften stehen. In vielen Fällen haben diese »Völker« demnach ihre ethnischen Identitäten, Lebensweisen und sozialen Institutionen ganz oder teilweise erhalten und sie betrachten sich daher als unterschiedlich zu den anderen gesellschaftlichen Gruppen, welche sich infolge der kolonialen Eroberung in ihren Territorien etabliert haben. Dies ist der zweite zentrale Aspekt der Definition »indigener Völker«, d.h. das Weiterbestehen kolonialer Machtverhältnisse über die Zeit, manifestiert in Formen der sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Diskriminierung entlang ethnisch-kultureller Unterschiede und mit diesen verknüpfter Lebensweisen.

Diese starke Betonung auf dem Verhältnis von historisch perpetuierten ethnisch-kulturellen Unterschieden und dem gesellschaftlichen Ausschluss indigener Gruppen hat dazu beigetragen, indigene Selbstbestimmung im globalen Diskurs um indigene Rechte eng mit dem Recht auf die eigene Kultur zu verknüpfen. So bestimmt z.B. auch Boaventura de Sousa Santos die Ausübung indigener Autonomie als Ausdruck der kulturellen Identität indigener Gemeinschaften (vgl. Santos 2007: 32). Carlos Romero macht diese Verbin-

dung von Indigenität, Kultur, sozialer und politischer Organisation am Fall der »plurinationalen Verfassung« Boliviens deutlich:

»So erkennt der [plurinationale; M.F.] Staat seine multikulturelle Natur an, nämlich die Existenz von Nationen, unter denen Bolivien die größere Nation darstellt, in welcher die indigenen Nationen zusammenfinden, die jeweils auf der Grundlage ihrer kulturellen Identität organisiert sind [...]. Folglich werden ihnen kollektive Rechte zuerkannt.« (Romero 2010: 22)

In diesem Rahmen sind ferner allgemeine Elemente einer gemeinsamen »indigenen Kultur« herausgestellt worden, so z.B. Reziprozität, Verantwortung und Umverteilung (s. dazu Kuper 2003: 390; Gabbert 2008: 24). Eine besondere Rolle nimmt dafür seit den 1990er Jahren die Debatte um das Konzept des »Guten Lebens« ein. So sehen dessen Verfechter indigenes Wissen und indigene Kultur als eine Quelle von Alternativen zum modernen »westlichen« Wachstums- und Fortschrittsdenken mit seinen zerstörerischen Konsequenzen für Mensch und Umwelt an (z.B. Acosta 2012: 17; Acosta/Brand 2017: 122-141). Die Verfassungen Ecuadors (2008) und Boliviens (2009) bringen dies dadurch zum Ausdruck, dass sie indigene Perspektiven und Werte als Grundlage einer Neuausrichtung des staatlichen Entwicklungsleitbildes hervorheben. In Bolivien wurden zu diesem Zweck verschiedene »indigene ethische und moralische Prinzipien« (z.B. »*suma qamaña*«, »*ñandereko*«, »*teko kavi*«) als Basis für ein »gutes Leben« (»*vivir bien*«) in den Verfassungstext aufgenommen (Bolivien 2009a: Art. 8).

Dessen weitgehend ungeachtet haben beide Staaten seitdem unter dem Argument der sozialen Entwicklung den Abbau von Rohstoffen wie Erdöl und Erdgas sowie den Ausbau ihrer Infrastruktur in ökologisch sensiblen Regionen vertieft (vgl. Lander 2014). In vielen Fällen ist dies mit einer Verletzung gerade eben erst verfassungsrechtlich anerkannter indigener Rechte einhergegangen. So verabschiedete z.B. Ecuadors Regierung ohne jegliche Konsultation betroffener Gruppen Gesetze zur Regulierung des Bergbau- und Wassersektors und versuchte, daran anschließende indigene Proteste zu delegitimieren und zu kriminalisieren (vgl. Sieder/Barrera Vivero 2017: 13). Große internationale Beachtung erfuhr ferner Boliviens »TIPNIS-Konflikt« um den Bau einer Fernstraße durch den als indigenes Territorium anerkannten Nationalpark *Isiboro Secure* (TIPNIS). Dieser Konflikt führte u.a. zu einer Reihe weithin rezipierter Protestmärsche dort ansässiger indigener Gruppen, welche die Konsultationsmaßnahmen der Regierung infrage stellten, und löste eine nationale Debatte über ein Gesetz zur Regulierung indigener Konsulta-

tionsrechte aus (s. dazu McNeish 2013; Schavelzon 2015: 58; Fontana/Grugel 2016).

Über die Frage der Implementierung von Rechten hinaus hat der TIPNIS-Konflikt ferner daran erinnert, dass indigene Gruppen nicht notwendigerweise die gleichen Interessen und Entwicklungsperspektiven vertreten. So wurde der Straßenbau nicht nur von einer Regierung durchzusetzen versucht, welche »Indigenität« als Grundlage ihrer Legitimität propagiert hat (vgl. Canessa 2007: 198). Unter den wichtigsten Unterstützern fanden sich ferner auch indigene Kleinbauern, welche seit den 1980er Jahren verstärkt aus dem westlichen Andenhochland in die vom Bauvorhaben betroffene Region eingewandert sind. In diesem wie in anderen Fällen andiner Migration in die Tieflandgebiete handelt es sich bei ihnen um Personen, die ursprünglich aus »traditionellen« indigenen Gemeinden stammen, sich aber nur noch wenig mit der Lebensweise und den kulturellen Werten ihrer Herkunftsorte identifizieren (vgl. Canessa 2012: 20). Ein Großteil ihrer Einstellungen gegenüber derartigen Bauvorhaben lässt sich daher aus veränderten ökonomischen Strategien erklären. So konzentrieren sich viele dieser Migranten auf den Anbau von *cash crops* und geraten mit ihrer auf der Ausweitung von Anbauflächen und Marktzugang beruhenden Ökonomie in Konflikt mit den Wirtschaftsweisen indigener Tieflandgruppen, welche stärker an Subsistenz und an der kollektiven Nutzung von Land und Naturressourcen orientiert sind (s. dazu auch Prada 2012b: 415-418).

Während derartige Konflikte also u.a. die Problematik vereinfachender Betrachtungsweisen auf indigene Beziehungen zu Natur und Umwelt¹ aufwerfen (s. dazu Smith/Wishnie 2000; Hames 2007; Gabbert 2018b), haben sie andererseits ebenso daran erinnert, dass »Indigenität« wie auch spezifischere ethnische Kategorien nicht auf unkritische Weise mit der »Identität« von Individuen oder auch Gruppen gleichgesetzt werden sollten. So tendieren verbreitete Diskurse um indigene Rechte dazu, indigene Ethnizität als eine ursprüngliche, das Wesen der so kategorisierten Menschen prägende Identität zu beschreiben. Individuen werden dann im Umkehrschluss häufig als Repräsentanten einer bestimmten »ethnischen Gemeinschaft«, deren vermeintlich

¹ Gegen verfremdende Darstellungsweisen üben zum Teil auch indigene Aktivisten Kritik: So hat z.B. Pedro Portugal der Regierung Morales in Bolivien vorgeworfen, in ihren Diskursen das »Indigene« als »Synonym für eine Art von anderer Weltanschauung, als kulturell exotisches Universum, [...] welches die Menschheit retten kann« (Portugal 2010: 97), zu überzeichnen.

typische Eigenschaften sie verkörpern, verstanden. Eine beispielhafte Ausarbeitung einer solchen »essentialistischen« (oder auch als »primordialistisch« bezeichneten) Position (vgl. Beer 2003; s. auch Radtke 2012) in der sozialwissenschaftlichen Debatte findet sich bei Harold R. Isaacs, welcher in seinem Aufsatz zur »Basic Group Identity« die These vertritt, dass ethnische Zugehörigkeiten die objektive Grundlage gesellschaftlicher Identitäten bildeten. Wie Isaacs dazu formuliert: »[M]an's essential tribalism is so deeply rooted in the conditions of his existence that it will keep cropping out of whatever is laid over it.« (Isaacs 1974: 16) Gegenüber einer solchen Argumentation betont zum Beispiel Zavaleta in seinen Überlegungen zur »Übervereinfachung von Identitäten« am Fall von Bolivien: »Sich gleichzeitig als Angehöriger eines originären Volkes, als Bewohner einer Stadt, einer Region, einer spezifischen Organisation, einer Gewerkschaft etc. zu identifizieren, ist die normale bolivianische Realität.« (Zavaleta 2008: 62) Eine Problematisierung der primordialistischen Position unternimmt auch der bolivianische Historiker Carlos Toranzo, welcher sich mit der Interpretation demographischer Erhebungen auseinandersetzt hat. So bemängelt Toranzo, dass dort verwendete Kategorien wie z.B. »weiß« oder »indigen« in öffentlichen oder politischen Debatten zumeist mit vermeintlich klar voneinander differenzierten Gruppen gleichgesetzt würden, wodurch er eine Auseinandersetzung mit der dahinterstehenden gesellschaftlichen Vielfalt, Ambivalenz und Komplexität verhindert sieht (vgl. Toranzo 2008: 45f.).

Derartige Beobachtungen werden von einer umfangreicheren sozialwissenschaftlichen Debatte um Ethnizität gestützt (sie z.B. Beer 2003; Bös 2005; Gabbert 2006; Goetze 2008). So ist dort betont worden, dass Ethnizität als eine Form der sozialen Differenzierung verstanden werden sollte, welche auf der Nutzung kultureller oder phänotypischer Merkmale beruht und von der Existenz einer gemeinsamen (immer sozial konstruierten) Herkunft ausgeht. Dazu hat Wolfgang Gabbert die folgende Definition vorgelegt:

»[E]thnicity refers to a phenomenon of social differentiation in which actors use cultural or phenotypic markers or symbols to distinguish themselves from others. It is a method of classifying people into categories that include individuals of both sexes and all age groups organized into several kin groups using a (socially constructed) common origin as its primary reference.« (Gabbert 2006: 90)

Als soziales Phänomen ist Ethnizität daher in spezifische gesellschaftliche Kontexte eingebunden, bezieht sich auf deren Merkmale und Bedingungen

und wird in konkreten sozialen Prozessen als gesellschaftlich bedeutsame Kategorie konstruiert (vgl. Gabbert 2006: 90; 2007b: 308f.; Goetze 2008: 259). Auf diese Eigenschaften von Ethnizität hat bereits Max Weber aufmerksam gemacht, welcher betont, dass dort, wo scharfe ethnische und kulturelle Unterschiede existieren oder als relevant angesehen werden, diese in erster Linie »sozial bedingt« sind (Weber 1921: 235). Folglich unterscheidet Weber zwischen tatsächlich existierenden Gemeinsamkeiten und Gegensätzlichkeiten von Gruppen einerseits sowie dem Glauben an »Abstammungsgemeinsamkeit« bzw. an »ethnische Gemeinsamkeit« andererseits (ebd.: 237). Wie er dazu weiter ausführt: »Fast jede Art von Gemeinsamkeit und Gegensätzlichkeit des Habitus und der Gepflogenheiten kann Anlaß zu dem subjektiven Glauben werden, daß zwischen den sich anziehenden oder abstoßenden Gruppen Stammesverwandtschaft oder Stammesfremdheit bestehe.« (Weber 1921: 237) Dabei sind für Weber die tatsächlich existierenden Gemeinsamkeiten oder Differenzen jedoch nur von sekundärem Einfluss für das Entstehen des Glaubens an ethnische Gemeinsamkeit. Als entscheidend dafür betrachtet er vielmehr den subjektiven Glauben an ihre Bedeutung (vgl. ebd.: 236f.).

Auf ähnliche Weise argumentiert der in der sozialwissenschaftlichen Ethnizitätsdebatte stark rezipierte Sozialanthropologe Fredrik Barth. So ist Ethnizität für Barth nicht – wie er für weite Teile der ihm vorhergehenden Debatte konstatiert – als Konsequenz der isolierten Lebensweise sozialer Gruppen zu erachten.² Vielmehr betrachtet er sie als soziales Phänomen der Abgrenzung im Kontext sozialer Mobilität und Interaktionen, welche ethnische und kulturelle Grenzen überschreiten (vgl. Barth 1969: 10-15). Aus diesem Grund unterscheidet Barth zwischen kulturellen Merkmalen und ethnischen Gruppierungen. Kulturelle Merkmale dienen in erster Linie dazu, ethnische Abgrenzungen zu ermöglichen. Sie können sich daher wandeln oder modifiziert werden, solange gewisse kulturelle Unterschiede aufrechterhalten bleiben bzw. explizit gemacht werden können (vgl. ebd.: 14-16). Wie Gabbert betont, besteht eine Schwäche des Barthschen Ansatzes allerdings darin, dass dort Fragen nach den Gründen für die Konstitution ethnischer Abgrenzungen weitgehend unberücksichtigt bleiben, z.B. die in vielen Fällen bedeutsamen

² »It is important to recognize that although ethnic categories take cultural differences into account, we can assume no direct relationship between ethnic units and cultural similarities and differences. The features that are taken into account are not the sum of objective differences, but only those which the actors themselves regard as significant.« (Barth 1969: 14)

gesellschaftlichen Machtverhältnisse (vgl. Gabbert 1992: 28). Mit diesen hat sich auch Max Weber ausführlich beschäftigt. So verweist Weber u.a. darauf, dass häufig gesellschaftliche (Standes)Hierarchien in ethnische Beziehungen umgedeutet werden (vgl. Weber 1921: 234f.; 239).³ Soziale Prozesse, welche zur Bildung von Ethnizität bzw. dem Glauben an ethnische Gemeinsamkeit beitragen, zielen vor diesem Hintergrund demnach in erster Linie auf die »Monopolisierung von sozialer Macht und Ehre« ab (ebd.: 235).

Stark zum Ausdruck gebracht wird dieser Befund ebenso in den Schriften des bekannten peruanischen Soziologen Aníbal Quijano, welcher ausgehend von seinen Untersuchung zum iberischen Kolonialismus in Lateinamerika den Begriff der »Kolonialität der Macht« (Quijano 2016) geprägt hat. So besteht nach Quijano ein wesentliches Merkmal des Kolonialismus darin, dass er neue gesellschaftliche Identitäten hervorgebracht habe, um »den mit der Eroberung durchgesetzten Herrschaftsverhältnissen Legitimität zu verleihen« (ebd.: 28). In diesem Rahmen bildete spezifisch die Klassifizierung von Menschen entlang ethnischer Kriterien bzw. durch die Idee der »Rasse« ein effektives Mittel, durch welches Verhältnisse der Über- und Unterlegenheit zwischen Herrschenden und Beherrschten »naturalisiert« werden konnten (ebd.).⁴

Neben solchen Einsichten in gesellschaftliche Prozesse, in welchen kulturelle Unterschiede oder phänotypische Merkmale zu sozial bedeutsamen Differenzierungsmerkmalen werden, hat sich die sozialwissenschaftliche Debatte auch mit dem Verhältnis ethnischer Kategorien zur Frage der »ethnischen Gemeinschaft« befasst. Im Hinblick darauf ist zunächst an die Kritik zu denken, welche Goetze an der unkritischen Verwendung des Gemeinschaftsgriffs geäußert hat, d.h. eine solche »blendet [...] genauere Erklärungen gesellschaftlicher Realitäten aus und wird damit ein effektives Mittel, um gera-

- 3 Weber diskutiert diesen Befund u.a. am Konzept der »Rasse« bzw. der »Rassenzugehörigkeit« (Weber 1921: 234). Dessen gesellschaftliche Wirksamkeit sieht er nicht als Ausdruck tatsächlicher anthropologischer Unterschiede oder Gemeinsamkeiten in der Abstammung von Menschen an, sondern als Resultat des sozial bedingten Glaubens an ihre Bedeutung (vgl. ebd. 234f.).
- 4 Dazu führt Quijano weiter aus: »Im Verlauf der weltweiten Expansion kolonialer Herrschaft durch dieselbe herrschende *raza* – die Weißen (oder ab dem 18. Jahrhundert die Europäer), wurde das gleiche Kriterium gesellschaftlicher Klassifizierung der gesamten Weltbevölkerung aufgezwungen. In der Folge wurden neue historische und gesellschaftliche Identitäten geschaffen: Gelbe und Olivfarbene kamen zu Weißen, Indios, Schwarzen und Mestizen dazu« (Quijano 2016: 33).

dezu Analyse zu verhindern« (Goetze 1999: 14). Für ethnische Begrifflichkeiten bedeutet dieser Einwand, dass sie in vielen Fällen zunächst als soziale Kategorien interpretiert werden sollten, welche also Individuen nach bestimmten Merkmalen kategorisieren, ohne jedoch notwendigerweise auf ein gemeinsames ethnisches Bewusstsein der betreffenden Personen zu verweisen (vgl. Weber 1921: 241; Gabbert 2006: 90f.). Dagegen sind »Gemeinschaften« oder auch »Gruppen« nach Weber über ein »reales Gemeinschaftshandeln« (Weber 1921: 237) charakterisiert, was bedeutet, dass Individuen ihr Verhalten wechselseitig aneinander orientieren und sich als Schicksalsgemeinschaft begreifen (vgl. ebd.: 237). Aus diesem Grund setzt Weber auch die Existenz ethnischen Gemeinsamkeitsglaubens (s. oben) noch nicht mit ethnischer Gemeinschaft gleich, sondern bestimmt ihn lediglich als ein wichtiges, Vergemeinschaftung erleichterndes Moment (vgl. ebd.).

Dies führt zu einem zweiten Problem, welches in Benedict Andersons berühmt gewordener Formulierung von der »Nation als vorgestellter Gemeinschaft« (Anderson 1983) zum Ausdruck kommt. So sind, wie Anderson ausführt, alle Gemeinschaften, deren Angehörige nicht über die Möglichkeit persönlicher und alltäglicher Kontakte untereinander verfügen, notwendigerweise vorgestellt (vgl. ebd.: 6). Davon ausgehend untersucht Anderson detailliert die historischen Prozesse und strukturellen Grundlagen für das Entstehen des modernen Nationalbewusstseins. Zu den dafür entscheidenden Faktoren zählt er die Verschriftlichung und Standardisierung der späteren Nationalsprachen (vgl. ebd.: 67-83), die für den Nationalismus typische Rekonstruktion einer nationalen Geschichte (vgl. ebd.: 187-203) sowie die Bildung territorialer politischer Einheiten (vgl. ebd.: 113-140).

Besonders diesen letzten Aspekt hat auch Eric Hobsbawm am Fall der Herausbildung des modernen territorialen Staates im Europa des 18. Jahrhunderts diskutiert.⁵ Gemäß Hobsbawm herrschte dieser Staat nun »über ein territorial bestimmtes ›Volk‹ und tat dies als höchstes ›nationales‹ Organ der Herrschaft über sein Territorium, wobei seine Stellvertreter mit der

5 Die »Modernität« oder »Neuheit« dieses Staates erläutert Hobsbawm folgendermaßen: »Der typische moderne Staat, der seine Gestalt im Zeitalter der Französischen Revolution angenommen hat, wenngleich in manchen Zügen vorweggenommen durch Entwicklungen in den europäischen Fürstentümern des 16. und 17. Jahrhunderts, war in mehrfacher Hinsicht etwas Neuartiges. Er war definiert als ein (vorzugsweise einheitliches, zusammenhängendes) Territorium, über dessen gesamte Einwohnerschaft er herrschte, durch klar festgelegte Landesgrenzen von anderen derartigen Territorien getrennt.« (Hobsbawm 1990: 97)

Zeit sämtliche Bürger bis hin zum bescheidensten Bewohner des kleinsten seiner Dörfer erreichten.« (Hobsbawm 1990: 97f.) Dadurch wurde er für die ansässige Bevölkerung zur einer zentralen Grundlage von Gemeinschaftsbewusstsein (vgl. ebd.: 53f.)⁶ und setzte dieses auch als Mittel ein, um nach der Schwächung oder Aufhebung der »traditionellen Garanten der Loyalität« (z.B. dynastische Legitimität, göttlicher Auftrag, historisches Recht und Kontinuität der Herrschaft) »neue Formen der staatsbürgerlichen Loyalität einzubüben« (ebd.: 102 u. 103). »Völker und Nationen« wurden in diesem Kontext nun auch zunehmend als Gemeinschaften von rechtlich gleichgestellten Staatsbürgern sowie als kulturell und sprachlich homogene Einheiten bestimmt (vgl. Hobsbawm 1990: 102f.; Gabbert 2007c: 117-119). Dabei wurde das Konzept der Nation als einer Gemeinschaft von Staatsbürgern wesentlich von der Französischen und der Amerikanischen Revolution geprägt, »der ethnisch und sprachlich begründete Begriff einer Nation und einer auf Nationen beruhenden Weltordnung [ist hingegen] ein Kind des späten 19. Jahrhunderts« (Hobsbawm 1990: 8; s. auch Anderson 1983: 194f.).

Für Fragen von indigener Autonomie und Selbstbestimmung sind solche Befunde insofern von großer Bedeutung, als sie darauf hinweisen, dass die Organisation von Menschen auf der Basis von Ethnizität bzw. in Form ethnischer Gemeinschaften kein universelles historisches Prinzip ist (vgl. Gabbert 2006: 92). So bedürfen »ethnische Gemeinschaften«, deren Angehörige sich auch tatsächlich als solche begreifen, in der Regel bestimmter sozialer Grundlagen. Zudem sollte die Frage, welche Bedeutung spezifische ethnische Kategorien in solchen Kontexten für Fragen von Identität und Zugehörigkeit besitzen, erst einmal empirisch untersucht werden.

Bekanntermaßen beginnen diese Schwierigkeiten bereits mit Kategorien wie »indio« oder »indigen«, welche ursprünglich von außen nach Lateinameri-

6 Auf ähnliche Weise schreibt Max Weber: So »pflegt überall in erster Linie die politische Gemeinschaft, auch in ihren noch so künstlichen Gliederungen, ethnischen Gemeinschaftsglauben zu wecken und auch nach ihrem Zerfall zu hinterlassen« (Weber 1921: 237). Siehe hierzu auch Hobsbawm, welcher diesbezüglich betont: »Nicht die Nationen sind es, die Staaten und Nationalismen hervorbringen, sondern umgekehrt.« (Hobsbawm 1990: 21) Eine Gegenposition zu dieser Argumentation findet sich bei Anthony D. Smith, welcher die Auffassung vertritt, dass ein Großteil der heutigen Nationen auf der Basis vorher existierenden Ethnien entstanden sei. Als Voraussetzung dafür sieht er allerdings einen »kulturellen Reinigungsprozess« (»purification of culture«) an, welcher bereits vorhandene Elemente von als »fremd« angesehenen Einflüssen getrennt hätte (Smith 1996: 449-451).

ka eingeführt wurden⁷ und auf historisch wandelbare Weise in die Legitimation gesellschaftlicher Ungleichheiten eingebunden worden sind. So trafen, wie bereits beschrieben, die iberischen Eroberer dort auf unterschiedlichste Gesellschaften (vgl. 2.1). An dieses Aufeinandertreffen schlossen sich Prozesse der kontinuierlichen Vermischung (span. *mestizaje*) an, welche den Kontinent bis heute prägen (vgl. Münzel 1985: 8; s. auch Pietschmann 1991: 17; König 2006: 69–71) und bereits während der Kolonialzeit Versuche erschwerten, über Abstammung und Phänotyp eine eindeutige Zuordnung von rechtlichem und sozialem Status vorzunehmen (vgl. Gabbert 2008: 19). Daher waren im kolonialen Lateinamerika auch kulturelle Anpassung, Vermögen und Lebensstil wichtige Faktoren für die Einordnung von Personen in Kategorien wie »*indio*«, »*mestizo*« oder »*español*« (s. dazu Gabbert 2008: 19; Münzel 2007: 329).⁸

Indigene Ethnizität wurde dann vor allem nach der Kolonialzeit zu einem zentralen gesellschaftlichen und politischen Thema. So orientierten sich die bolivianischen Eliten z.B. im 19. Jahrhundert an zeitgenössischen rassistischen Theorien über die »rassische Minderwertigkeit« der »*indios*« (vgl. Albó 2008a: 23). Im 20. Jahrhundert wurden dann Ansätze populär, welche auf die »Integration und das letztliche Verschwinden der indigenen Völker als soziokulturell wahrnehmbare Gruppen innerhalb des Nationalstaats« (Kuppe 2011: 6) abzielten. An diesem Ansatz war auch die bolivianische »Nationalrevolution« (1952) orientiert, welche u.a. dazu bestrebt war, die Agrarstrukturen zu modernisieren und die indigene Bevölkerung zu diesem Zweck als Kleinbauern (»*campesinos*«) in die Nation zu integrieren (s. dazu Dunkerley 1987: 66–114; Gotkowitz 2007: 268–290; Albó 2008a: 25).⁹

7 Der Begriff »*indio*« geht auf die Fehleinschätzung von Christoph Kolumbus, einen Seeweg nach Indien entdeckt zu haben, zurück, wohingegen er tatsächlich auf den in Europa zu dieser Zeit unbekannten amerikanischen Kontinent gestoßen war (vgl. Gabbert 1991: 23; Hartwig 1991; Noack 2013: 152). Gebräuchlicher ist in Lateinamerika (mit Ausnahme Brasiliens) heute »indigen« bzw. span. »*indígena*«.

8 Zudem bedeutete eine Kategorisierung als »*indio*« bestimmte Rechte innerhalb indiger Dorfgemeinschaften wie auch Steuer- und weitere Tributpflichten. Dies trug während der Kolonialzeit zum Beispiel im Andenraum dazu bei, dass ganze Dorfgemeinschaften diesen Status ablegten und es vorzogen, als »*forasteros*« (dt. Fremde oder Außenstehende) mit geringeren Rechten, jedoch ohne entsprechende Pflichten in ihren Dörfern zu bleiben oder auch als Landarbeiter auf *Haciendas* ansässig zu werden (vgl. Klein 2011: 48f.).

9 Diese Revolution wurde durch einen Putschversuch der Partei MNR gegen das herrschende Militärregime ausgelöst und wandelte sich bald zu einem Volksaufstand, in dessen Verlauf bewaffnete Arbeiter, Bauern und Minenarbeiter in La Paz und Oruro

Während Staaten somit einen grundlegenden Einfluss auf den dominierenden Diskurs über Ethnizität in einer Gesellschaft ausüben (vgl. Gabbert 2013: 4f.), zeigen die jüngeren »indianistischen« Diskurse, dass Prozesse sozialer Ausschließung von den Betroffenen auch umgedeutet und zum Ausgangspunkt spezifischer, auf der ihnen zugeschriebenen Differenz basierender Forderungen gemacht werden können (s. dazu 2.1). Dies führt allerdings zu wichtigen Widersprüchlichkeiten. So hat z.B. Münzel davor gewarnt, die indigene Bevölkerung Lateinamerikas nun unter einer »Ethnizitätsparole« (Münzel 1985: 8) zusammenzufassen, welche ihre »historisch gewachsenen Einbindungen in nicht-indianische Zusammenhänge einerseits, ihre jahrtausendealten Differenzen untereinander andererseits« (ebd.) vernachlässigt.¹⁰

Zweifellos hat sich gerade diese an »westlichen« Vorstellungen von Ethnizität und ethnischer Gemeinschaft anknüpfende »Parole« als »effektives politisches Mittel für arme, marginalisierte und unterdrückte Bevölkerungsschichten auf der Suche nach Emanzipation« (Gabbert 2007b: 317) erwiesen. Auf einige der Probleme, welche mit Konzepten wie »indigene Völker und Nationen« einhergehen, ist indessen auch von zentralen Akteuren für die Sache der indigenen Rechte hingewiesen worden. So betont zum Beispiel James S. Anaya (u.a. UN-Sonderberichterstatter zu indigenen Rechten von 2008 bis 2014):

»The very idea of the nation-state would always make it difficult for non-European aboriginal peoples to qualify as such. The concept of the nation-state in the post-Westphalian sense is based on European models of political and social organization whose dominant defining characteristics are

das bolivianische Militär besiegt. In ihrer Folge wurden u.a. das allgemeine Wahlrecht für volljährige Bürger eingeführt, die Minen verstaatlicht und eine für diesen Zeitraum bedeutsame Agrarreform durchgeführt, deren Zielsetzung in der Umverteilung des extrem ungleich verteilten Landbesitzes an die indigene Bevölkerung bestand (s. dazu Albó 2006: 17; Dunkerley 1987: 96-107). Das neue Regime nahm jedoch bald selbst autoritäre Züge an und verlor in den 1960er Jahren seine Verbindung zur organisierten Arbeiterklasse. Durch einen Putsch kehrte das Militär im Jahre 1964 wieder an die Regierung zurück. Siehe dazu besonders die ausführlichen und detaillierten Darstellungen von Dunkerley (1987: 66-114).

¹⁰ Wie Münzel dazu u.a. ausführt, stellt sich doch die »Frage, was für einen Sinn es hat, so grundverschiedene Probleme wie die der Amazonasindianer und der bolivianischen Minenarbeiter unter dem gemeinsamen Dach der ›ethnischen Minderheitenproblematik‹ zu diskutieren.« (Münzel 1985: 8; Hervorh. i.Org.)

exclusivity of territorial domain and hierarchical, centralized authority. By contrast, indigenous peoples of the Western Hemisphere and elsewhere, at least prior to European contact, typically have been organized primarily by tribal or kinship ties, have had decentralized political structures often linked in confederations, and have enjoyed shared or overlapping spheres of territorial control.« (Anaya 2009b: 42)

Diese Sichtweise kontrastiert jedoch mit jener, welche Anaya in der zeitlich später verfassten Einleitung derselben Publikation darlegt: »[T]hey are *peoples* in that they comprise distinct communities with a continuity of existence and identity that links them to the communities, tribes or nations of their ancestral past.« (Anaya 2009a: 1; Hervorh. i.Org.) Während das erste Zitat das Konzept der »Nation« somit historisch verortet und seine Zusammenhänge mit der Genese der Nationalstaaten deutlich macht, scheint das zweite Zitat stärker an einer Übertragung klassischer nationalistischer Vorstellungen auf ein neues Subjekt orientiert zu sein: die »indigenen Völker und Nationen«.

Unzweifelhaft hat der globale Diskurs um indigene Rechte mit seiner starken Fokussierung auf »indigene Völker«, »Autonomie« und »Selbstbestimmung« inzwischen vielerorts Prozesse der ethnischen Vergemeinschaftung ausgelöst. So beobachtet zum Beispiel Olaf Kaltmeier eine verbreitete »Rekonstruktion der Identität« (Kaltmeier 2007: 201) als spezifische »Völker« bzw. »Nationalitäten« (z.B. in Ecuador u. Chile).¹¹ Im Anschluss an Benedict Andersons Überlegungen hat diesbezüglich besonders Wolfgang Gabbert auf die Bedeutung spezifischer struktureller Grundlagen für ethnische Vergemeinschaftung verwiesen und diese Frage u.a. am Fall der indigenen Miskito-Bevölkerung Nicaraguas untersucht (vgl. Gabbert 2007b). Besonders den von Herrnhuter Missionaren im 19. Jahrhundert ausgeübten Einfluss sieht Gabbert als bedeutsam dafür an, dass sich unter den in mehrere Dialekte zerfallenden und in unabhängigen Dorfgemeinden lebenden Miskito ein ethnisches

¹¹ Nach Kaltmeier zeichnet sich z.B. »[d]ie Mapuche-Bewegung der 1990er durch eine profunde Re-Konstruktion von Identität aus, wobei Re-Konstruktion als hybride Mischung von aktueller Konstruktion und teils bewusster teils unbewusster Erinnerung und Wiederverwendung früherer Formen verstanden werden kann.« (Kaltmeier 2007: 201f.) Zudem nennt er zwei weitere Typen indigener Vergemeinschaftung: die Ausweitung von »indigen« als symbolischen Bezugspunkt für die Kämpfe unterschiedlicher subalterner Bevölkerungssektoren im Kontext der neoliberalen Globalisierung (vgl. ebd.: 201-205) und eine »transnationale indianistische Gemeinschaftskonstruktion« (ebd.: 206).

Gemeinsamkeitsbewusstsein herausbilden konnte. So schufen die Missionare dort durch ihre Aktivitäten (u.a. Schulgründungen, Gemeindefestlichkeiten, Evangelisierungstreffen) die materielle Basis, welche es den Sprechern des Miskito erlaubte, sich ihrer gemeinsamen Mitgliedschaft in dieser Kategorie bewusst zu werden, d.h. »they established the foundations on which a common ethnic Miskito consciousness could emerge from different kin and dialect groups [...] converting the category Miskito into an ethnic community« (ebd: 312f.).

Wie Gabbert ferner betont, sollten die gegenwärtigen, auf »indigene Völker und Nationen« bezogenen Diskurse indigener Organisationen aber auch im Verhältnis zur steigenden soziokulturellen Heterogenisierung und Differenzierung der indigenen Bevölkerung untersucht werden. Derartige Veränderungen manifestierten sich vielerorts insbesondere im Anwachsen sozialer Ungleichheiten in bis dato zumeist sozial relativ undifferenzierten Bevölkerungsgruppen. Demnach stelle die Rhetorik indigener Organisationen auch aus dem Grund Themen wie die gemeinsame Sprache, Tradition, Kultur und Solidarität heraus, da diese Aspekte Menschen mit unterschiedlichen und manchmal widersprüchlichen sozialen Positionen vereinten (vgl. Gabbert 2007b: 316). Während Autonomierechte in diesem Kontext z.B. an die für indigene Dorfgemeinden zentralen Fragen von Landrechten und Landzugang anschlossen, entsprachen sie doch zugleich auch den Interessen indigener Eliten auf Zugang zu Beschäftigung und politischen Positionen in den zu schaffenden Autonomieverwaltungen (vgl. ebd.). Indigene Autonomie- und Territorialrechte seien in diesem Kontext daher weniger als Bewahrung überkommener Traditionen zu verstehen, sondern in weitaus stärkerem Maße als der Versuch, massive soziale und kulturelle Veränderungen zu bewältigen (vgl. ebd.: 314–317).

In diesem Sinne sind es also in der Regel nicht ethnische und politische Gemeinschaften bzw. »Völker«, von welchen aus Autonomieprojekte unternommen werden. Es ist aber davon auszugehen, dass derartige Projekte unter den dort involvierten Gruppen Prozesse der ethnischen Homogenisierung und Vergemeinschaftung auslösen oder verstärken werden und damit, wie Kößler und Schiel mit Blick auf ethnische Vergemeinschaftung betont haben, »Menschen in eine Gemeinschaft einschließen, die es vorher so nicht gegeben hat« (Kößler/Schiel 1995: 5).¹²

¹² Derartige Prozesse wären daher grundsätzlich auch im Hinblick auf die für den Nationalismus typischen Umdeutungen geschichtlicher Verläufe zu untersuchen. Siehe

3.2 Recht und politische Autorität in nicht-staatlich verfassten Gesellschaften

Aus der juristischen Perspektive bestehen zentrale Merkmale von Recht in der Existenz einer politischen Organisation (»der Staat«), welche über Sanktionsmacht verfügt. Dieser Zugang, der die »rechtliche Allmacht« (Kuppe 2011: 4) des Staates betont, ist empirisch eng mit der Genese moderner Staatlichkeit und ihrem charakteristischen Monopolanspruch auf legitime Gewaltksamkeit verknüpft. Wie Max Weber in seiner bekannten Definition des Staates ausführt: »Der Staat ist [...] ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen Gewaltksamkeit) gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen.« (vgl. Weber 1921: 822)

Moderne Staatlichkeit beinhaltet damit insofern ein wichtiges Unterscheidungskriterium gegenüber z.B. den mittelalterlichen europäischen Staaten, als diese dadurch charakterisiert waren, dass zwischen Herrschern und Untertanen eine Vielzahl vermittelnder oder autonomer Instanzen stand (vgl. Hobsbawm 1990: 100). Derartige Instanzen waren z.B. die Vasallen, welche in den ihnen durch den Fürsten verlehnten Bezirken die Verwaltung und Rechtspflege ausübten (vgl. Weber 1921: 824). Demgegenüber kam nach Max Weber »die Entwicklung des modernen Staates dadurch in Fluss, dass von Seiten des Fürsten die Enteignung der neben ihm stehenden selbstständigen, ›privaten‹ Träger von Verwaltungsmacht [...] in die Wege geleitet [wurde]« (ebd.). Bereits von den frühen absolutistischen Monarchen Europas begonnen, war dieser Enteignungsprozess durch den Anspruch charakterisiert, ein höchstes Organ mit unmittelbarer Herrschaft über die auf dem Staatsgebiet befindlichen Personen zu etablieren (vgl. Hobsbawm 1990: 97).¹³ Ferner beinhaltete dieser Anspruch das Bestreben, »auf dem gesamten

hierzu auch den bereits klassischen, von Hobsbawm und Ranger herausgegebenen Band »The Invention of Tradition« (Hobsbawm/Ranger 1983). Zur Umdeutung traditioneller Mythen, Praktiken und Symbole durch ethnische Gruppen zu gegenwärtigen politischen Zwecken siehe z.B. Cohen 1969.

¹³ Nach Weber ist der modernen Staat somit ein »ein anstaltsmäßiger Herrschaftsverband [...], der innerhalb eines Gebietes die legitime physische Gewaltksamkeit zu monopolisieren mit Erfolg getrachtet hat und zu diesem Zweck die sachlichen Betriebsmittel in der Hand seiner Leiter vereinigt, die sämtlichen eigenberechtigten ständischen Funktionäre aber, die früher zu Eigenrecht darüber verfügten, enteignet und sich selbst in seiner höchsten Spalte an deren Stelle gesetzt hat.« (Weber 1921: 824)

Territorium dieselben institutionellen und administrativen Ordnungen und Gesetze durchzusetzen» (ebd.).

Über politische Umwälzungen hinweg kennzeichneten diese Prozesse die Konstruktion von Nationalstaatlichkeit in der europäischen Moderne und passten sich den Veränderungen in der Legitimation von Herrschaft an. So wurden Untertanen im Zeitalter der Aufklärung als politisch gleichberechtigte Bürger bestimmt und der »fürstliche Souverän durch den Volkssouverän ersetzt, in dessen ausschließlichem Namen Gesetze erzeugt und Recht gesprochen werden sollte« (Kuppe 2011: 4). Wie daher auch Bubner formuliert: »[D]ie Auszeichnung der Souveränität [ging] von einer herausgehobenen Person, dem Prince, [...] auf das Volk im Ganzen [über]« (Bubner 1996: 119; Hervorh. i.Org.). In diesem Kontext wurde der Staat zunehmend mit dem Volk (bzw. der Nation) gleichgesetzt, welches von nun an einen zentralen Begründungszusammenhang für die Legitimation von Herrschaft bildete. Im Umkehrschluss erhielt »das Volk« damit auch jene Attribute, welche in gängigen politikwissenschaftlichen Definitionen zum Ausdruck kommen, d.h. es wird als eine Einheit definiert, welche über eine »gemeinsame institutionelle, allgemeinverbindliche Regeln für alle Mitglieder setzende Praxis« (Cheneval 2015: 88) verfügt.

Diese Prozesse wurden von weiteren Veränderungen im rechtsphilosophischen Denken begleitet. Hatten, wie Anaya ausführt, in der Tradition der europäischen Naturrechtsphilosophie stehende Theoretiker wie z.B. Thomas von Aquin (1225-1274) und Francisco de Vitoria (um 1483-1546) noch die Existenz einer den weltlichen Herrschern übergeordneten Autorität betont (vgl. Anaya 2009b: 38-40), verankerte der staatsphilosophische Kontraktualismus seit dem 17. Jahrhundert den Staat als höchste Quelle von Recht und Autorität gegenüber den jeweiligen Untertanen (und später gegenüber dem »Volk«) (vgl. ebd.: 40f.). Von Bedeutung ist dabei, dass diese innere und äußere Souveränität des Staates z.B. nach John Locke als Übertragung von Rechten durch die Untertanen an den Staat konzipiert wurde, wodurch dieser den Frieden erzwingen konnte und gleichfalls Recht und Gesetz entstanden (vgl. Locke 1690: 4-18; s. dazu Bubner 1996: 83-124).

Während für »Vertragstheoretiker« wie Locke und auch Thomas Hobbes (1588-1679) naturrechtliche Überlegungen als Begründungszusammenhang von Herrschaft¹⁴ weiterhin von hoher Bedeutung waren, sollte die sogenann-

¹⁴ Siehe dazu zum Beispiel Lockes Ausführungen zur »Entstehung politischer Gesellschaften«: »Die Menschen sind [...] von Natur alle frei, gleich und unabhängig, und nie-

te positivistische Rechtstheorie im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert die exklusive rechtliche Souveränität des Staates verabsolutieren (vgl. Anaya 2009b: 43). So bestanden die Zielsetzungen des Rechtspositivismus nun vor allem darin, die Rechtsqualität des »positiven«, vom Staat gesetzten Rechtes zu begründen. Nach Benda-Beckmann ist die Existenz von Recht dadurch allerdings auf das alleinige Kriterium der Existenz einer staatlichen, über ausreichende Sanktionsmacht verfügenden Organisation verengt worden (vgl. Benda-Beckmann, F. 2002: 55f.). Normen gelten demnach nur dann als »Recht«, wenn sie durch eine rechtliche Institution erlassen und/oder sanktioniert werden. Als eine solche rechtliche Institution wird im Umkehrschluss eben jene Institution definiert, welche rechtliche Normen erlässt/sanktioniert. Hier sieht Benda-Beckmann also einen Zirkelschluss vorliegen, welcher dazu führe, dass die dominante Rechtstheorie Fragen nach der Legitimität von Recht grundlegend ignoriere (vgl. ebd.: 57; ders. 1986: 106). Recht werde damit »analytisch entpolitisiert« (Kuppe 2011: 4), d.h. es werde nicht im Verhältnis zu ungleichen gesellschaftlichen Machtverhältnissen untersucht, sondern in seiner Existenz als autonom und universal betrachtet (vgl. Santos 2012b: 12; siehe auch Benda-Beckmann, F. 2002: 57).¹⁵

Demgegenüber hat sich insbesondere die Ethnologie mit gesellschaftlichen Funktionsweisen und Grundlagen von Recht und Autorität in Gesell-

mand kann ohne seine Einwilligung aus diesem Zustand verstößen und der politischen Gewalt eines anderen unterworfen werden. Die einzige Möglichkeit, diese natürliche Freiheit aufzugeben und die Fesseln der bürgerlichen Gesellschaft anzulegen ist die, daß man mit anderen Menschen übereinkommt, sich zusammenzuschließen und in eine Gemeinschaft zu vereinigen, mit dem Ziel, behaglich, sicher, und friedlich miteinander zu leben« (Locke 1690: 73). »Sobald eine Anzahl von Menschen auf diese Weise übereingekommen ist, eine Gemeinschaft oder Regierung zu bilden, haben sie sich ihr sogleich einverleibt, und sie bilden einen einzigen politischen Körper, in dem die Mehrheit das Recht hat, zu handeln und die übrigen Glieder mitzuverpflichten.« (Ebd.) Für aktuelle Überlegungen zum »Naturzustand« als rechtsphilosophischem Konzept, welches der Bestimmung von bürgerlichen Grundrechten und -pflichten dient, siehe z.B. John Rawls, »Eine Theorie der Gerechtigkeit« (Rawls 1979).

¹⁵ Bedenkenswert ist diesbezüglich auch das Verhältnis von Recht und Kapitalismus, auf welches Max Weber hingewiesen hat. Die Entwicklung »zum bürokratischen, nach rational gesetztem Recht und rational erdachten Reglements judizierenden und verwaltenden Staat« (Weber 1921: 826) folgte demnach auch den Erfordernissen der kapitalistischen Wirtschaft nach festen und rational kalkulierbaren Normen und wurde dadurch zugleich von den kapitalistischen Interessen mitgeformt (vgl. ebd.; s. dazu auch Trubeck 1972).

schaften beschäftigt, welche weitgehend ohne die eben beschriebenen Institutionen ausgekommen sind. So wurden, wie Benda-Beckmann resümiert, die frühen Rechtsethnologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in außereuropäischen, früher sogenannten »primitiven« Gesellschaften mit normativen und institutionellen Systemen konfrontiert, die sich von den eigenen Rechtssystemen in einer Reihe von Merkmalen deutlich unterschieden (vgl. Benda-Beckmann, F. 2003: 186).

Diese Unterschiede kamen u.a. in den Legitimationsgrundlagen der rechtlichen Ordnungen, welche mit Elementen wie Überlieferung, dem Willen der Ahnen, Gewohnheit und göttlichem Recht begründet wurden, zum Ausdruck. Anders als in funktional differenzierten Gesellschaften war die normative Dimension dort zumeist nicht deutlich als eigenständiges, von politischen, wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Ordnungselementen differenziertes System zu erkennen. Auch waren Rechtsregeln nur wenig differenziert. So bestanden kaum Unterschiede wie etwa zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht sowie zwischen strafrechtlichen und zivilrechtlichen Verfahren. Entgegen der im »westlichen« Recht üblichen Verschriftlichung der Regeln war dieses Recht mündlich überliefert und seine Kenntnis unterschied sich kaum von der Alltagskenntnis der Bevölkerung. Ferner charakterisierte diese normativen Ordnungen, dass Regeln dort zumeist eher den Charakter von Prinzipien einnahmen, d.h. es existierten unterschiedliche Gradierungen von Verbindlichkeit (vgl. Benda-Beckmann, F. 2003: 186f.).

Wie Benda-Beckmann sieht auch Radcliffe-Brown als zentrales Merkmal dieser Gesellschaften an, dass dort Konflikte ohne Rückgriff auf ein funktional differenziertes Rechtssystem bearbeitet wurden. Ebenso verweist Radcliffe-Brown am Fall der auf den Philippinen ansässigen Ifugao auf die Abwesenheit von richterlicher Autorität und Zwangsmitteln:

»There are no judicial authorities before whom disputes may be brought; the negotiations are carried out by a go-between who belongs to neither of the two opposed groups of kindred. Certain persons obtain renown for themselves as successful go-betweens, but such persons have no authority and are not in any sense representatives of the community as a whole.« (Radcliffe-Brown 1952: 217)

In diesen und weiteren ethnologischen Studien werden Vorsteher daher zumeist als Personen ohne Macht charakterisiert, so zum Beispiel in Evans-Pritchards klassischer Studie zur gesellschaftlichen Organisation der Nuer

im Sudan (Evans-Pritchard 1940). Wie Evans-Pritchard dort ausführt, basierte die politische Organisation der Nuer im Wesentlichen auf kleinen, auf gemeinsamer Abstammung basierenden Dorfgemeinschaften, welche zueinander häufig in feindseliger Beziehung standen. Die Vorsteher dieser Dorfgemeinden skizziert er als Personen, welche zwar über eine gewisse Autorität, jedoch über keine Befehlsgewalt verfügten (vgl. Evans-Pritchard 1940: 150f.). Ähnlich äußert sich Pierre Clastres zur Organisationsweise der Tupi Guarani in Südamerika (Clastres 1974: 87-90), welche er als politisch weitgehend egalitär beschreibt und über deren Vorsteher er bemerkt: »[T]he chief has no authority at his disposal, no power of coercion, no means of giving an order. The chief is not a commander, the people of the tribe are under no obligation to obey.« (Clastres 1974: 206)

Diese Ausführungen sollen weder andeuten, dass derartige Gesellschaften über keine eigenen rechtlichen Ordnungssysteme oder Mechanismen verfügen, noch dass sie frei von Hierarchien waren. Der entscheidende Punkt besteht darin, dass in diesen Beschreibungen ein bestimmter Typus der gesellschaftlichen Organisation zum Ausdruck kommt, welcher in der Ethnologie als »Gesellschaften ohne Staat« (z.B. Kramer/Sigrist 1978) diskutiert wird und der, wie Sigrist betont, in vielen Weltregionen weiterhin von hoher politischer Aktualität ist (vgl. Sigrist 1978: 40-42).

Derartige nicht-staatlich verfasste Gesellschaften sind heute innerhalb bestehender Staaten ansässig, wo sie – häufig vor dem Hintergrund schwacher staatlicher Institutionen und ethnischer Diskriminierung – eigene Organisationsweisen aufrechterhalten haben. Wichtige Merkmale, die sie in mehr oder weniger starkem Maße auszeichnen, bestehen in der genannten segmentären Organisationsweise mit relativ kleinen, auf Verwandtschaft basierenden Gruppen, welche voneinander politisch weitgehend unabhängig sind.¹⁶ Dies geht einher mit Rechten und Gleichheitsprinzipien, welche auf der Gruppenzugehörigkeit basieren. So regeln und sichern diese Gruppen überwiegend kollektiv die Lebensverhältnisse ihrer Mitglieder. Zum Beispiel wird dort der Boden, welchen diese landwirtschaftlich bebauen oder

¹⁶ Dazu führt Clastres weiter aus: »And, in effect, what one observes [...] is an extraordinary patchwork of ›nations‹, tribes, and societies made up of local groups that take great care to preserve their autonomy within the larger group of which they are a part, although they may conclude temporary alliances with their nearby ›fellow-countrymen‹, if the circumstances – especially those having to do with warfare – demand it.« (Clastres 1974: 213)

für die Jagd nutzen, als kollektives Eigentum betrachtet. Hieran schließen bestimmte kollektive Rechte und Verpflichtungen sowie unterschiedliche Regelungen zur Übertragung von Nutzungsrechten an (vgl. Sigrist 1978: 30-33; Kramer 1983).

Nach Pierre Clastres sind solche Gesellschaften aufgrund des Fehlens einer staatsförmigen Organisation häufig als »unvollständig« oder nicht ausreichend »zivilisiert« angesehen worden (vgl. Clastres 1974: 189f.).¹⁷ Ganz im Gegensatz dazu plädiert er aber dafür, das Fehlen entsprechender Institutionen nicht als Mangel, sondern als in die sozialen Strukturen eingelagerte Widerstände zu verstehen, die sich gegen politische Zentralisierung richteten. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Widerstände liege demnach in politisch und ökonomisch weitgehend egalitären Gesellschaftsstrukturen begründet, deren konstitutives Merkmal wiederum Verhältnisse der Gegenseitigkeit darstellten (vgl. ebd: 216).

Gemeint ist damit, dass das Überleben in derartigen Gesellschaften wesentlich auf der Kooperation und dem Austausch von Leistungen basiert, was dort zu starken wechselseitigen Abhängigkeiten führt. Aus diesem Grund hat Malinowski diesbezüglich auch von einer »Kette der Gegenseitigkeiten« (Malinowski 1926: 143) gesprochen, welche das Leben diese Gesellschaften durchziehe und ohne welche sie nicht bestehen könnten (vgl. ebd.: 136).¹⁸ Wie Malinowski weiter betont, seien alle Handlungen in dieses System eingebunden und verpflichteten den Widerpart zur Gegenleistung. Dies belegt er anhand

- 17 Demnach stelle sich diese vermeintliche Unvollständigkeit folgendermaßen dar: »Consequently, those societies are incomplete; they are not quite true societies – they are not civilized – their existence continues to suffer they painful experience of a lack – the lack of a State.« (Clastres 1974: 189) Clastres sieht diese Perspektive in der Überzeugung angelegt, »that history is a one-way-progression, that every society is condemned to enter into that history and pass through the stages which lead from savagery to civilization. [...] But the assertion of an obvious evolution cannot justify a doctrine which, arbitrarily tying the state of civilization to the civilization of the State, designates the latter as the necessary end result assigned to all societies.« (Ebd.: 190)
- 18 Harris spricht daher pointiert auch von der Gegenseitigkeit als »Sparkasse« (Harris 1996: 328) kleiner Gemeinschaften: »Die Menschen gaben in der Erwartung, daß sie dafür nehmen konnten, und sie nahmen im Bewußtsein, daß sie dafür geben mußten. Da die Ausbeute beim Jagen und Sammeln und der Ertrag bei den rudimentären Formen von Ackerbau stark vom Zufall abhing, brauchte, wer an einem Tag Glück hatte, vielleicht schon am nächsten Tag die Unterstützung der anderen. Um gegen die unvermeidlichen schlechten Tage gewappnet zu sein, war es deshalb das beste, Großzügigkeit zu beweisen.« (Ebd.)

zahlreicher Beispiele aus seiner Forschung auf den Trobriand-Inseln (Melanesien), so z.B. anhand des Fischfangs (vgl. ebd.: 135f.) oder auch am Beispiel des Ehrechts, welches er als »System von Geschenken, Pflichten und gegenseitigem Nutzen zwischen dem Gatten einerseits und Gattin, Kindern und Brüdern der Gattin andererseits« (ebd.: 144) bezeichnet. Auf ähnliche Weise hat sich Marcel Mauss mit dem bindenden Charakter von Leistungen und Gegenleistungen innerhalb der lokalen Gruppe sowie auch darüber hinaus mit ihrer stabilisierenden Funktion für Verhältnisse zwischen Familien, Clanan und Stämmen beschäftigt. Obgleich häufig auf scheinbar freiwillige Weise in Form von Geschenken und Gaben vollzogen (s. auch Wagner-Hasel 2000: 27–73), bewertet Mauss diese Praxis doch als häufig »streng obligatorisch [...], bei Strafe des privaten oder öffentlichen Krieges« (Mauss 1924: 22).¹⁹

Wie diese Befunde aber zugleich nahelegen, sind Zwang und Verpflichtung immer nur als eine Seite der Medaille anzusehen. Deren andere Seite besteht eben auch darin, dass sie dem Eigeninteresse und den sozialen Ambitionen der Menschen entgegenkommen. So sind eigene Ziele nur in Kooperation mit anderen zu erreichen, und Großzügigkeit mehrt das Prestige und die Achtung der Person (vgl. Malinowski 1926: 138f.).

Auch Autorität ist folglich in dieses System der Leistungen und Gegenleistungen eingebettet, was dazu führt, dass sie nicht als Herrschaft ausgeübt werden kann, sondern vor allem in der Form von Einfluss sichtbar wird (vgl. Clastres 1974: 206). Dies manifestiert sich häufig darin, dass Quellen von Autorität erheblich auf bestimmten Fähigkeiten basieren, welche der Gruppe dienstbar gemacht werden können, z.B. in der Jagd oder als Anführer im Krieg. Auch die als wichtige Eigenschaft von Vorstehern beschriebene Großzügigkeit weist auf die Einbettung und Begrenzung von Autorität durch Verhältnisse von Gegenseitigkeit hin. So kann z.B. die Ausrichtung von Festen oder die Ausgabe von Nahrungsmitteln in Zeiten des Mangels als Leistung an die Gruppe bewertet werden, welche im Gegenzug das soziale Prestige mehrt. Zwänge zur Großzügigkeit beugen andererseits auch einer Zunahme ökonomischen und politischen Ungleichheiten vor. So birgt das starke Anwach-

19 Wie Mauss dazu ausführt: »[D]as, was ausgetauscht wird, [sind] nicht ausschließlich Güter und Reichtümer, bewegliche und unbewegliche Habe, wirtschaftlich nützliche Dinge. Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist.« (Mauss 1924: 22)

sen derartiger Ungleichheiten die Gefahr, wechselseitige Abhängigkeiten hin zu einseitigen Abhängigkeiten zu transformieren und dadurch Grundlagen für das Entstehen und die Verfestigung von Macht und Herrschaft zu legen (s. dazu Mauss 1924: 170f.; Harris 1996: 335-340 u. 355-358; Clastres 1974: 27-48, 203).

Neben ihrer Bedeutung für die Konstitution, Legitimation und Ausübung von politischer Autorität bilden Verhältnisse von Gegenseitigkeit ebenso wichtige soziale Grundlagen für die Bearbeitung von Konflikten. Auf diese Bedeutung von Gegenseitigkeit hat erneut besonders Malinowski hingewiesen. So führt er dazu aus, dass »das gleiche Prinzip der Gegenseitigkeit auch die Sanktion für jede Regel liefert« (Malinowski 1926: 137). Er bemerkt dazu weiterhin: »Ein Mann, der sich in seinen wirtschaftlichen Handlungen hartnäckig den Rechtsnormen entziehen würde, sähe sich sehr schnell außerhalb der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung gestellt – und er weiß das.« (Malinowski 1926: 144)

Während also durch die Teilnahme am System der Gegenseitigkeit wichtige Rechte innerhalb und gegenüber der Gemeinschaft erworben werden, wird dadurch im Gegenzug zugleich die Möglichkeit geschaffen, Handlungen effektiv zu sanktionieren, z.B. durch Meidung, Ausschluss und den Verlust des gesellschaftlichen Prestiges.²⁰ Gegenseitigkeit bildet damit eine wichtige Grundlage, auf deren Basis Kontrolle und Zwang auch ohne über Befehlsgewalt verfügende Richter oder Vorsteher ausgeübt werden können (vgl. Felstiner 1974: 72). Roberts hat diese Rechtspraxis daher auch als »directly embedded in everyday life« (Roberts 1979: 27) charakterisiert. Dazu stellt er heraus, dass in ihrem Rahmen sowohl die Gruppe als auch die direkt in einen Fall involvierten Personen wesentlichen Einfluss auf die Konfliktbearbeitung ausüben. Gerade hier sieht er also einen starken Gegensatz zur Rechtspraxis staatlich verfasster Gesellschaften, in welchen Recht ein spezialisiertes und funktional differenziertes gesellschaftliches Teilsystem ist und verhan-

²⁰ Dies illustrieren zum Beispiel die bei de la Peña zitierten Aussagen eines indigenen Vorstehers im mexikanischen Bundesstaat Jalisco: »Being a Wixarika means fulfilling the obligations imposed by the Council of Elders and the Community Assembly. Those who do not are punished; those who accept and carry out their duties receive the benefits of being a Huichol, such as using communal lands, living in the communities' villages and hamlets, and receiving help from those government and private associations which work with us.« (de la Peña 2002: 135)

delte Sachverhalte den betroffenen Parteien weitestgehend entzogen bleiben (vgl. ebd.: 20f.).

Dies trägt ferner dazu bei, dass in solchen Kontexten viele Probleme und Konflikte durch Vermittlung und Schlichtung bearbeitet werden. So handelt es sich dabei nach Koch um Vorgehensweisen, welche auf einen Ausgleich zwischen den Konfliktparteien abzielen und diesen ein hohes Maß an Kontrolle über das Verfahren ermöglichen (vgl. Koch 1979: 4-7). Zugleich werden diese Verfahren dadurch charakterisiert, dass die Bedeutung spezifischer rechtlicher Normen für die Bearbeitung und das Resultat eines Konflikts in der Regel in dem Maße abnimmt, in welchem das Interesse aller Beteiligten an einer gemeinsamen Einigung steigt (vgl. ebd.). Daher erfordert es dieses Vorgehen auf der anderen Seite auch, dass die involvierten Parteien an Ausgleich und Versöhnung als relevanten Zielsetzungen des Verfahrens interessiert sein müssen. Bedingungen dafür sind gerade in den hier betrachteten gesellschaftlichen Kontexten gegeben, in welchen Personen sich über spezifische Konflikte hinaus zumeist eng in soziale, von Verhältnissen der Gegenseitigkeit charakterisierte Netzwerke eingebunden finden (vgl. Felstiner 1974: 67-69; s. auch Gluckman 1963: 186; ders. 1966: 1-26).

Ausgleich und Versöhnung als Zielsetzungen der Rechtsprechung sollten jedoch nicht auf unkritische Weise mit der Wiederherstellung von sozialer Harmonie und Konsens gleichgesetzt werden (vgl. Gabbert 2004: 194). Trotz ihrer strukturellen Unterschiede zu staatlich verfassten Gesellschaften sind auch Gesellschaften ohne Staat keine immer harmonischen Kollektive. So hat Malinowski Rivalitäten, Streitereien und Geltungssucht auch innerhalb engster Verwandtschaftsgruppen beobachtet (vgl. Malinowski 1926: 148). Ebenfalls sind Formen von Ungleichheit feststellbar, welche auf Alter, Geschlecht oder Familienangehörigkeit beruhen (vgl. Gabbert 2011a: 283f.; ders. 2011b: 266f.). Obgleich es sich hierbei nicht um Formen einer ausgeprägten sozialen Schichtung handelt, wirken Statusunterschiede in vielen Fällen auf Ungleichheiten beim Zugang zu Recht hin. Dies kann sich z.B. darin manifestieren, dass bestimmte Personen oder Gruppen größeren Einfluss als andere auf die Bearbeitung von Konflikten nehmen. Privilegierungen sind z.B. auch beim Zugang zu Führungspositionen und lokalen Ressourcen möglich (vgl. Combès 2008: 266f.; Villar/Bossert 2008: 275).

Auch Geschlechterverhältnisse sind hierbei zu berücksichtigen. Mit Blick darauf hebt Juliana Ströbele-Gregor patriarchalische Prägungen hervor, welche Teile der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas charakterisierten (z.B. im Andenraum sowie in Mexiko; vgl. Ströbele-Gregor 2013: 161f.; s. auch Ara-

os 2008: 60; Guachalla 2008: 129). Wie María Teresa Sierra betont, manifestierten sich diese häufig darin, dass Frauen mit der Vorstellung sozialisiert würden, keine eigenen Entscheidungen treffen zu dürfen und dem Mann sowie den Wünschen der Familie unterworfen zu sein (vgl. Sierra 2009). In der Rechtsprechung indigener Gruppen würden derartige Asymmetrien häufig vor allem dadurch reproduziert, dass die Konfliktbearbeitung überwiegend in den Händen älterer Männer liege und Personen mit einem geringeren sozialen Status von gleichberechtigter Partizipation ausgeschlossen blieben (s. dazu Gabbert 2011: 266f.; Ströbele-Gregor 2013: 167). Zu ähnlichen Ergebnissen kommt eine größere empirische Studie, welche die Rechtspraxis der indigenen Bevölkerung in einigen Regionen Perus und Ecuadors durch die Auswertung dörflicher »Gerichtsakten« untersucht hat. Wie dort u.a. ausgeführt wird, bearbeitet die dörfliche Rechtsprechung Fälle von Gewalt gegen Frauen und Kinder durch Sanktionen. Jedoch würden die ihr zur Verfügung stehenden Sanktionsmechanismen häufig weniger konsequent eingesetzt, als dies in anderen Sachverhalten der Fall sei (vgl. Brandt/Franco Valdivia 2006: 221f.).

Wie diese letzten Ausführungen zeigen, kann also auch indigenes Recht als eine Form der Aushandlung und Organisation sozialer Ungleichheiten und gesellschaftlicher Interessen angesehen und untersucht werden (vgl. Gabbert 2004: 194). Zu beachten sind allerdings auch die Verschränkungen dieses Rechts mit einer spezifischen gesellschaftlichen Organisationsweise, welche der Vertiefung sozialen Ungleichheiten entgegenwirkt, auf der Basis von Gegenseitigkeit wichtige Grundlagen für die Möglichkeit zur Konfliktbearbeitung legt und dadurch ebenso Präferenzen gegenüber bestimmten Vorgehensweisen fördert. Diese sozialen Grundlagen sind entscheidend für wesentliche Unterschiede, welche zur Rechtspraxis staatlich verfasster Gesellschaften bestehen.

3.3 Rechtspluralismus und die gesellschaftliche Bedeutung von Recht

Die Frage, ob nicht-staatliche Rechtsordnungen²¹ eher als Brauchtum oder doch als Recht angesehen werden sollten, hat die ethnologische Forschung in außereuropäischen Gesellschaften von Beginn an begleitet. So fand diese Forschung häufig in kolonialen Kontexten statt, welche von der Koexistenz staatlicher und nicht-staatlicher Rechtsordnungen charakterisiert waren (vgl. Benda-Beckmann, F. 2007a: 23). Rechtspluralismus, d.h. die Koexistenz unterschiedlicher Rechtsordnungen, war dort zwar schon zuvor bedeutsam, jedoch kam durch die Kolonialisierung das europäische Recht der Kolonialherren mit seinem übergeordneten Geltungsanspruch hinzu. Dies bedeutete jedoch nicht, dass einheimisches Recht immer und automatisch für nichtig erklärt wurde. Falls es die politischen und wirtschaftlichen Vorhaben nicht störte bzw. diesen in Form indirekter Herrschaft dienlich sein konnte, erlaubten staatliche Rechtsordnungen unter bestimmten Bedingungen die Weitergeltung nicht-staatlichen Rechts (vgl. Benda-Beckmann, F. 2007a: 23; siehe auch Sigrist 1978: 30f.; Chanock 1992).²²

Dies führte folglich zur Frage der Rechtsqualität einheimischer Praktiken, z.B. zum Zweck ihrer Berücksichtigung in Gerichtsverfahren, wofür besonders ethnologische Untersuchungen erforderliches Wissen zur Verfügung stellen sollten. Wie Benda-Beckmann betont, produzierten solche Untersuchungen gleichwohl nicht immer nur Herrschaftswissen, sondern ihre Ergebnisse wurden immer wieder auch gegen staatliche Repression ins

21 Dazu ist anzumerken, dass Begriffe wie »Rechtssysteme« bzw. »Rechtsordnungen« in diesem Kontext von einigen Autoren zurückgewiesen werden, da sie eine bestimmte »Kohärenz« und »Systematisierung« implizieren, welche nicht-staatlichen Rechtssystemen in Regel nicht zu eigen sei. Wie Woodman dazu bemerkt, ist dies allerdings häufig und entgegen der eigenen normativen Ansprüche auch bei staatlichen Rechtssystemen der Fall (vgl. Woodmann 1999: 12; s. auch Benda-Beckmann, F. 2002: 63f.). Benda-Beckmann führt zu dieser Frage ferner aus: »Speaking of systems [...] can refer to a body of law which is represented as a bounded symbolic universe.« (Ebd.)

22 Hier sind höchst unterschiedliche Entwicklungen je nach regionalen und historischen Kontexten feststellbar. Während rechtspluralistische Konfigurationen in Lateinamerika bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert offiziell abgeschafft wurden (s. dazu 2.1), stützte sich die spätere koloniale Expansion Europas nach Afrika und Asien noch im 20. Jahrhundert auf die Weitergeltung lokaler rechtlicher Praktiken oder war sogar an der Veränderung und Neuschaffung lokalen Rechts beteiligt (vgl. Benda-Beckmann, F. 2007a).

Feld geführt (vgl. Benda-Beckmann, F. 2007a: 33). Zudem identifizierte die Ethnologie schon früh das Recht der eigenen Herkunftsgesellschaft als eine empirische Rechtsform unter vielen (vgl. ebd.: 28). Eine Distanzierung von der in den Rechtswissenschaften verankerten positivistischen Rechtsdoktrin (vgl. 3.2) war der Ethnologie daher eher möglich als anderen, in erster Linie auf die »eigenen« Gesellschaften fokussierten Sozialwissenschaften (vgl. ders. 2007c: 188).²³

Im Umkehrschluss bedeutete dies jedoch nicht, dass den Rechtspraktiken der untersuchten Gesellschaften damit auch ein voller rechtlicher Charakter zugesprochen wurde. So betonten z.B. Evans-Pritchard und Radcliffe-Brown, dass in den untersuchten Gesellschaften wirksame Ordnungsmechanismen existierten. Jedoch ordneten sie diese aufgrund der Abwesenheit von politischer Organisation und Sanktionsgewalt weiterhin als Brauchtum ein (vgl. Evans-Pritchard 1940: 162f.; Radcliffe-Brown 1952: 217). Radcliffe-Brown nahm zudem explizit eine evolutionistische Perspektive ein, indem er diese Ordnungsmechanismen als Vorstufe zu modernen Rechtssystemen charakterisierte (vgl. Radcliffe-Brown 1952: 217).²⁴

Dagegen versuchte z.B. Pospisil, »Recht« unabhängig von einer staatszentrierten Perspektive zu definieren. Dafür bestimmte er vier allgemeine und als kulturübergreifend verstandene Attribute von Recht: »authority, true obligatio, intention of universal application and sanction« (Pospisil 1967: 26f.). Diese Attribute seien als in sich variabel zu verstehen, was bedeute, dass sie sich empirisch in unterschiedlichen Formen manifestieren könnten. Autorität könne so z.B. eher informeller oder formeller, begrenzter oder auch absoluter Natur sein (vgl. ebd.: 30f.). Das Attribut der Sanktion sei dann gegeben, wenn gesellschaftliche Mechanismen zur Herstellung effektiver sozialer Kontrolle existierten (vgl. ebd.: 37): »We can define a legal sanction as either the negative behavior of withdrawing some rewards or favors that otherwise (if

23 So sind nach Benda-Beckmann z.B. die Fragestellungen der Rechtssoziologie stärker auf Widersprüche zwischen »Ideal« und »Praxis« fokussiert, das heißt auf die Widersprüche zwischen regelabweichendem Verhalten und einer nicht immer ausreichend hinsichtlich ihrer Legitimität hinterfragten gesellschaftlichen Rechtsordnung (vgl. Benda-Beckmann, F. 2007c: 188).

24 Radcliffe-Brown führt dazu aus: »An important step is taken towards the formation of a legal system where there are recognised arbitrators or judges who hear evidence, decide upon responsibility and assess damages; only the existence of some authority with power to enforce the judgement delivered by the judges then is lacking.« (Radcliffe-Brown 1952: 217)

the law had not been violated) would have been granted, or the positive behavior of inflicting some painful experience, be it physical or psychological» (Pospisil 1967: 38). Diese Attribute von Recht²⁵ ergänzt Pospisil ferner durch die Bestimmung, dass sich Recht in den Entscheidungen einer Autorität zu manifestieren habe (vgl. ebd.: 33).

Pospisils Überlegungen zu den empirischen Variationen von Recht haben zweifellos wichtige Elemente in die rechtsethnologische Debatte eingebracht. Wie Franz von Benda-Beckmann betont, bleibt sein Rechtsbegriff durch Attribute wie »Autorität« und »Sanktion« aber weiterhin an die Existenz einer politisch organisierten Gesellschaft geknüpft, welche das funktionale Äquivalent einer staatlichen Organisationsweise darzustellen scheint (vgl. Benda-Beckmann, F. 2002: 53). Im Anschluss daran hat Benda-Beckmann selbst wiederholt die Notwendigkeit betont, ein analytisches, von staatlicher und politischer Organisation unabhängiges Konzept von Recht zu erarbeiten (s. dazu Benda-Beckmann, F.: 2002; 2003; 2007a; 2007b u. 2007c).

Als Indikator für die Entwicklung eines derartigen Konzeptes sieht er zunächst »das Maß [an], in dem sich Forscher von der in der untersuchten Gesellschaft dominierenden Rechtsideologie distanzieren bzw. sich ihr unterwerfen« (Benda-Beckmann, F. 2007c: 177). So sollte es ein analytisches, Vergleichszwecken dienendes Konzept von Recht erlauben, auch das Recht der eigenen Gesellschaft »lediglich als eine Variation einer weiteren, mehr umfassenden Kategorie« (ebd.: 189) zu verstehen. Die damit verbundene Aufgabe fast er daher folgendermaßen zusammen:

»[O]ne needs an analytical framework that can encompass a variety of empirical legal phenomena, different legal folk (or emic) systems and/of folk theories about these folksystems. In an analytical sense, such diverse phenomena are ›similar‹ in as much as their empirical manifestations match the properties of the category, however different they may be in other respects.« (Benda-Beckmann, F. 2002: 42)

25 Das Attribut der »intention of universal application« bezieht sich auf die Absicht, eine bestimmte Entscheidung künftig auf identische Situationen anzuwenden. Durch dieses Attribut soll Recht zudem vom Bereich politischer Entscheidungen abgegrenzt werden (vgl. Pospisil 1967: 33). Das Attribut der »obligatio« bedeutet nach Pospisil, dass die Entscheidung einer Autorität gleichzeitig die Rechte der einen Partei sowie die Pflichten der anderen Partei bestimmt (vgl. ebd.: 35).

Zu diesem Zweck bestimmt Benda-Beckmann »Recht« bzw. »rechtliche Phänomene« als »kognitive und normative Konzeptionen« (Benda-Beckmann, F. 2002: 48).²⁶ Denn durch diese Konzeptionen würden die Elemente der sozialen und natürlichen Welt (Personen, Organisationen, natürliche Ressourcen, Verhalten, Ereignisse) als bedeutungstragende Kategorien konstruiert, bewertet und als relevant (d.h. mit bestimmten Konsequenzen versehen) eingestuft. Folglich könnten sich rechtliche Konzeptionen sowohl in Form allgemeiner Regeln und Prinzipien als auch als konkretisiertes Recht manifestieren (vgl. ebd.: 49).

Davon ausgehend schlägt Benda-Beckmann sieben Dimensionen vor, innerhalb deren die empirischen Manifestationen von Recht in Bezug auf Struktur, Form, Inhalt sowie Bedeutung im sozialen Leben variierten. Die erste Dimension berührt die Institutionalisierung und Systematisierung von Recht, z.B. bezüglich interner Unterscheidungen nach rechtlichen Subsystemen (u.a. nach Zivilrecht oder Strafrecht). Eine zweite Dimension betrifft das Ausmaß, in dem rechtliches Wissen vom Alltagswissen differenziert sei, z.B. durch Professionalisierung und Theoretisierung. Die dritte Dimension umfasst die Legitimation rechtlicher Systeme, z.B. als sozialer Vertrag, als politisch organisierter Wille des Volkes, göttliche Offenbarung oder auch Tradition. Die vierte Dimension befasst sich mit dem Ausmaß, in welchem Regeln als obligatorisch bestimmt würden. Weitere Dimensionen bestimmen die Praxis der Weitergabe rechtlicher Regeln (mündlich, schriftlich bzw. das Ausmaß der Verschriftlichung) sowie die soziale und/oder geographische Reichweite, für welche ihnen Validität zugesprochen werde (vgl. Benda-Beckmann, F. 2002: 50).

Damit bilde dieser analytische Ansatz eine wichtige »Grundlage für die Beschreibung und Analyse von empirischen Erscheinungsformen von Legitimität, Verbindlichkeitsdogmata, prozessuellen und materiellen Regelungen [...] – ohne, daß man für Beschreibung und Analyse auf das normative und ideologisch geladene Vokabular zurückfallen müßte.« (Benda-Beckmann, F. 2007c: 192) Wie Benda-Beckmann aber gleichfalls betont, beinhaltet dieser Ansatz keine Aussagen zur Frage, inwiefern und unter welchen Umständen

²⁶ Diese Konzeptionen bestimmt Benda-Beckmann folgendermaßen. »Cognitive conceptions state how things are and why they are what they are; normative conceptions state how things ought to be, must be or may be. I use the term ›conceptions‹ as a collective term that encompasses rules, principles, categories, concepts, standards, notions, schemes of meaning« (Benda-Beckmann, F. 2002: 48).

empirische Manifestationen von Recht tatsächlich effektive Funktionen der sozialen Kontrolle erfüllen können (vgl. ders. 2002: 50f.).

Hierin liegt tatsächlich eine gewisse Schwäche dieses Ansatzes, z.B. im Hinblick auf die Frage, wo Grenzen zwischen »Recht« und »Nicht-Recht« verortet werden sollen. Allerdings ist bei der Betrachtung von Gesellschaften ohne Staat sicherlich auf die bereits ausgeführten sozialen Grundlagen von Recht zurückzukommen. Ein zweiter Teil der Antwort auf diese Frage muss sich notwendigerweise mit den Funktionsweisen von Recht in rechtspluralistischen Konstellationen beschäftigen.

Das sowohl in den Sozial- als auch in den Rechtswissenschaften debattierte Konzept des Rechtspluralismus bezieht sich grundsätzlich darauf, dass innerhalb der meisten Gesellschaften neben dem staatlichen Rechtssystem eine Vielzahl von normativen Konzeptionen und Ordnungsmechanismen existiert (vgl. Benda-Beckmann, F. 2002: 38). Ein spezifischer Fall von Rechtspluralismus ist dort gegeben, wo ein vollständiges rechtliches System auf einen anderen kulturellen und politischen Kontext transferiert wurde. Dieser Befund trifft besonders auf ehemals unter kolonialer Herrschaft stehende Staaten zu, wo der Gegensatz von staatlichem und nicht-staatlichem Recht häufig weiterhin stark ausgeprägt ist (vgl. Griffiths 1986: 6).²⁷

Vor diesem Hintergrund wird in der Debatte um Rechtspluralismus häufig zwischen einem »state law pluralism« und einem »deep law pluralism« unterschieden (vgl. Woodmann 1999: 5). Während unter Letzterem im Allgemeinen Situation verstanden werden, in welchen nicht-staatliche Rechtsordnungen weitgehend unabhängig von einer staatlichen Anerkennung mit der staatlichen Rechtsordnung koexistieren (s. auch Hoekema 1997: 9), bezieht sich »state law pluralism« auf die vom Staat anerkannte Koexistenz unterschiedlicher Rechtsordnungen (vgl. Woodmann 1999: 4). So zum Beispiel in ehemals unter britischer Kolonialherrschaft stehenden afrikanischen Staaten, wo in der staatlichen Gerichtsbarkeit neben dem britischen Recht auch afrikanische gewohnheitsrechtliche und religiöse Normen angewendet und interpretiert werden (vgl. ebd.: 8).²⁸ Häufig wird diesem »state law plura-

²⁷ Siehe dazu zum Beispiel die Beiträge im Sammelband »The Governance of Legal Pluralism. Empirical Studies from Africa and Beyond« (Zips/Weilenmann 2011) sowie die Fachzeitschrift »Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law«.

²⁸ Während ein derartiger Rechtspluralismus in einigen Staaten anerkannt ist und dort also auch Normen aus anderen Rechtsquellen in bestimmten Bereichen offizielle Geltung erhalten, herrscht in anderen Fällen ein antagonistisches Verhältnis zwischen konkurrierenden rechtlichen Ordnungen vor. Als Extrembeispiele dafür nennt Vander-

lism« eine ausgeprägte Unterordnung der nicht-staatlichen Rechtsordnungen unter das staatliche Recht attestiert (vgl. Vanderlinden 1989: 153). Hoekema bezeichnet diese Form des Rechtspluralismus daher auch als »unitaristisch« und grenzt sie konzeptuell von einer weiteren Form ab, die er als »egalitär« bezeichnet. Für diesen egalitären staatlichen Rechtspluralismus sieht er als zentrales Merkmal an, dass dort keine Hierarchie zwischen den einzelnen Rechtsordnungen etabliert wird (vgl. Hoekema 1997: 10).

Als Konzept umfasst Rechtspluralismus somit ein sehr breites Feld rechtlicher Phänomene. Diese konstituieren unterschiedliche Formen legitimem sozialen, wirtschaftlichen und politischen Handelns (und damit auch legitime Formen von Macht) und beinhalten auch bestimmte Vorstellungen und Vorgehensweisen für die Bearbeitung von Konflikten (vgl. Benda-Beckmann, F. 2002: 38). Dabei ist es für rechtspluralistische Ordnungen charakteristisch, dass dort gleiche Situationen häufig unterschiedliche Bewertungen erfahren. Zum Beispiel können Annahmen über Kausalitäten und die Beweisbarkeit von »Tötung« stark variieren. Ein bestimmter Fall mag in gewohnheitsrechtlichen Systemen als Folge von Hexerei und Magie angesehen werden, wohingegen das gleiche Geschehen in einem anderen Rechtssystem als Unfalltod eingestuft wird (vgl. ebd.: 60). Auch Verwandtschaftsverpflichtungen können von rechtlicher Ordnung zu rechtlicher Ordnung z.B. in dem Maße variieren, in welchem dort »Verwandtschaft« definiert wird (vgl. ebd.). Gleichwohl ist aber nicht ausgeschlossen, dass bestimmte Sachverhalte nicht auch auf gleiche Weise bestimmt und bewertet werden. So können unterschiedliche Rechtsordnungen grundsätzlich auch zu ähnlichen oder gleichen Bewertungen kommen (vgl. ebd.: 61). Eine solche Übereinstimmung mag empirisch in mehr oder weniger starkem Maße der Fall sein. Wichtig ist aber, dass durchgängige inhaltliche Differenz kein alleiniges Kriterium für rechtspluralistische Situationen sein kann. Der entscheidende Punkt ist also, das Verständnis von Rechtspluralismus nicht einfach auf eine Parallelität unterschiedlicher normativer Konzeptionen zu reduzieren, sondern als Koexistenz

linden das Verhältnis von Mafia und Staat sowie jenes von Widerstandskämpfern und Okkupationsarmee (vgl. Vanderlinden 1989: 156f.). Hierzu betont Vanderlinden ferner: »In each case the individual is subjected to different legal orders, each with its own set of values and, in these instances, quite antagonistic ones. His acts will be quite differently assessed by each regulatory order he is facing and he will accordingly be categorized by each of them as either a rebel or a hero.« (Ebd.: 157)

unterschiedlicher, auf unterschiedlichen Legitimationsgrundlagen beruhender Rechtsquellen zu fassen.

Wie ferner bei Griffiths deutlich wird, ist es zudem die Koexistenz dieser »Rechtsquellen« im gleichen »sozialen Feld«, welche den verschiedenen rechtlichen Ordnungsmustern eine spezifische Qualität verleiht, d.h.: »It is when in a social field more than one source of ‚law‘, more than one legal ‚order‘, is observable, that the social order of that field can be said to exhibit legal pluralism.« (Griffiths 1986: 38) Obgleich die Geltungsansprüche der unterschiedlichen Rechtsquellen in der Regel unterschiedlich ausgeprägte soziopolitische und geographische Ausmaße annehmen (vgl. Benda-Beckmann, F. 2002: 38), besteht ein weiteres Merkmal rechtspluralistischer Kontexte also darin, dass Menschen in vielen Fällen von mehr als einer einzigen rechtlichen Ordnung betroffen sind. Oder auch in den Worten von Woodmann: Rechtspluralismus ist in Situationen gegeben, »in which a population observes more than one body of law« (Woodman 1999: 3; s. auch Griffiths 1986: 2; Vanderlinden 1989: 15f.).

Benda-Beckmann folgend werde dieser Aspekt in Studien zumeist gerade dann übersehen, wenn dort ein gegen die ideologischen Ansprüche staatsorientierter und rechtszentralistischer Rechtskonzepte gerichteter Impetus überwiege (vgl. Benda-Beckmann, F. 2007c: 193). So gehe dieser Impetus häufig mit einer Übertragung der rechtszentralistischen Perspektive auf nicht-staatliche Rechtssysteme einher, z.B. in Form einer postulierten Nicht-Geltung des staatlichen Rechts, welcher ein mit dem lokalen Recht übereinstimmendes Verhalten der einzelnen Personen gegenübergestellt werde (vgl. ebd.: 195). Derartige Zugangsweisen könnten auch dazu führen, rechtspluralistische Verhältnisse innerhalb gewohnheitsrechtlicher und religiöser Rechtssysteme zu übersehen (vgl. ebd.: 194).

Demgegenüber hat die rechtsethnologische Forschung auf die relative Wirksamkeit bzw. Bedeutung von Recht in rechtspluralistischen Kontexten aufmerksam gemacht (vgl. Benda-Beckmann, F./Benda-Beckmann, K. 2007b: 15). Besonders nachdrücklich kommt dies im Konzept der »semi-autonomen sozialen Felder« von Sally Moore (1973) zum Ausdruck. Definiert sind diese Felder einerseits über ihre »prozessuale Eigenschaft«, Regeln zu generieren und ihre Einhaltung zu erzwingen oder herbeizuführen« (vgl. Moore 1973: 722). Ihre »semi-autonome« Qualität kommt andererseits dadurch zustande, dass sie Teile einer umfassenderen gesellschaftlichen Struktur sind, welche in sie hineinwirkt und – bisweilen »auf Einladung« – dort in mehr oder minder starkem Maße auch aktiv eingreift. In den Worten von Moore stellt

sich dies folgendermaßen dar: »The semi-autonomous social field has rule-making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance.« (Moore 1973: 720)²⁹

Dies führt zu einem weiteren Aspekt der semi-autonomen Qualität von Recht. So wird die Legitimität von Recht in den rechtlichen Teilordnungen durch die Existenz der weiteren Teilordnungen relativiert. Dadurch steht den Akteuren aber gewissermaßen auch ein größeres Repertoire an unterschiedlichen Normen zur Verfügung (vgl. Benda-Beckmann, F. 2008: 65). Über konfligierende Interessen oder Verweise auf soziale Ungerechtigkeiten hinaus können viele soziale, wirtschaftliche und politische Konflikte in solchen Kontexten daher auch als Konflikte zwischen unterschiedlichen Rechtsordnungen zum Ausdruck gebracht werden (vgl. Benda-Beckmann, F./Benda-Beckmann, K. 2007b: 10f.). Ein Beispiel dafür ist sicherlich die Bedeutung, welche gewohnheitsrechtliche Praktiken in der jüngsten Menschenrechtssentwicklung der Vereinten Nationen einnehmen, um kollektive Landrechte indigener Gruppen auch gegen staatliche Besitzansprüche geltend zu machen (z.B. Anaya 2004: 35-48; s. auch 2.2).

Zu dem Zweck, spezifischer darauf aufmerksam zu machen, dass Akteure auf der lokalen Ebene immer wieder strategisch auf Normen aus unterschiedlichen Rechtsordnungen zugreifen, hat Keebet von Benda-Beckmann den Begriff »forum shopping« (Benda-Beckmann, K. 1984: 55) geprägt. Instruktiv ist diesbezüglich eine Studie von Wolfgang Gabbert (2004), welche das Verhältnis zwischen nationalen Rechtssystemen und indigenen gewohnheitsrechtlichen Praktiken am Fall des mexikanischen Bundesstaates Chiapas diskutiert. So beobachtet diese Studie Veränderungen in der gewohnheitsrechtlichen Praxis dort ansässiger indigener Dorfgemeinden, welche von einer verbesserten Erreichbarkeit staatlicher Institutionen ausgingen. Wie Gabbert ausführt, waren regionale Zentren in Chiapas für viele dieser Gemeinden aufgrund der schlechten oder fehlenden Anbindung an das Straßennetz lange Zeit nur unter großem Aufwand erreichbar. Als sich diese Situation infolge des Ausbaus

²⁹ Moore diskutiert diesen Befund für unterschiedliche »semi-autonome soziale Felder«, z.B. am Fall der Produktion von Textilien in New York (Moore 1973: 723-729) sowie der rechtlichen und politischen Organisationsweise der am Kilimandscharo ansässigen Chagga (vgl. ebd.: 729-742).

des regionalen Verkehrsnetzes verbesserte, führte dies daher auch zu einer Erleichterung des Zugangs zum nationalen Rechtssystem.

Dies bedeutete zwar nicht, dass sich die Akteure nun beliebig frei bei verschiedenen rechtlichen Ordnungssystemen bedienen konnten. So wurden ihre Handlungsspielräume weiterhin davon beeinflusst, dass sie vorrangig innerhalb eines bestimmten sozialen Feldes mit kontextspezifischen Normen und Hierarchieverhältnissen agierten. Grundsätzlich verfügten Personen, welche unzufrieden mit den Entscheidungen lokaler Instanzen waren, nun aber über eine effektivere Möglichkeit, Beschwerden an den Staat zu richten (vgl. Gabbert 2004: 192f.).³⁰ Hieraus entsprang dann aber weniger eine Art der offenen Konfrontation zwischen den Rechtsordnungen. Stattdessen ging, wie Gabbert feststellt, von der größeren Nähe des Staates ein spezifischer Druck auf die lokalen Institutionen aus, Entscheidungen bei stark widersprüchlichen Normen an das nationale Recht anzupassen (vgl. ebd.). Zugleich kam es aber auch zu einer gewissen Stärkung dörflicher Instanzen, u.a. dort, wo diesen von staatlicher Seite aus Zuständigkeiten zuerkannt wurden, oder auch in Fällen, deren Verhandlung durch staatliche Institutionen die involvierten Parteien als wesentlich kostspieliger (z.B. im Hinblick auf Transportkosten oder das zu erwartende Strafmaß) erachteten als eine Bearbeitung vor Ort (vgl. ebd.: 193). Ferner griffen Streitparteien ebenso auf die lokalen Mechanismen zurück, wenn ihnen daran gelegen war, im Rahmen der Konfliktbearbeitung soziale Beziehungen wiederherzustellen (vgl. ebd.: 192). Auf das nationale Recht rekurrierten sie hingegen oftmals gerade dann, wenn sie darin einen besonderen persönlichen Vorteil für sich sahen und/oder sich eine empfindsamere Bestrafung der gegenüberstehenden Streitpartei erhofften (vgl. ebd.: 194).

Für die Analyse rechtspluralistischer Situationen sind diese Beobachtungen von hoher Relevanz, weil sie erneut darauf aufmerksam machen, dass empirisch eben keine festen, z.B. entlang ethnischer Zugehörigkeit zu ziehenden Grenzen zwischen voneinander unabhängigen Rechtsordnungen dominieren. Nicht-staatliche Rechtsordnungen sind in weitere gesellschaftliche Zusammenhänge eingebettet, mit welchen sie – ebenso wie »ethnische

³⁰ Eine selektive Nutzung des Zugangs zum staatlichen Rechtssystem zeigte sich daher gerade darin, dass Einzelne nun versuchten, sich dem Zugriff lokaler, von ihnen als ungerecht erachteter Praktiken zu entziehen. Als Beispiel dafür verweist Gabbert u.a. auf lokale Praktiken wie das während der Verlobungszeit vorgesehene Erbringen von Arbeitsleistungen und Geschenken an die Eltern der Braut (vgl. Gabbert 2004: 193-196).

Gemeinschaften« und ihre Angehörigen auch – auf unterschiedliche Weisen interagieren. So kann dies zum Beispiel darin zum Ausdruck kommen, dass staatliche Normen (z.B. in Form von Gerichtsurteilen) in gewohnheitsrechtlichen Kontexten rezipiert und kontextspezifisch angepasst werden (vgl. Benda-Beckmann, F./Benda-Beckmann, K. 2007b: 17). Für Fragen der Anerkennung des indigenen Gewohnheitsrechts bedeuten die Befunde dieses Abschnittes ferner, dass sich diese Anerkennung empirisch weniger auf spezifische lokale Normen und Institutionen, sondern auf die Gruppe als legitime Quelle von Recht richtet.

3.4 Ausblick: Indigene Autonomie, Recht und Kultur

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass Vorsicht bei Interpretationen angebracht ist, welche die Debatte um indigene Autonomie auf dichotome Konflikte zwischen vermeintlich klar bestimmbaren ethnischen Gruppen und dem Staat oder auch zwischen einer voneinander getrennten »indigenen« und einer »nicht-indigenen Kultur« verengen. So stehen zum Beispiel Konzepten wie »indigenen Völkern und Nationen« in Lateinamerika in aller Regel keine als entsprechende soziale und politische Gemeinschaften verfassten indigenen bzw. ethnischen Gruppen gegenüber. Dessen ungeachtet sollte die Implementierung indiger Autonomierechte als ein zum Staat konkurrierender und zugleich intern umkämpfter Anspruch indiger Gruppen, die Rechte und Pflichten der in Autonomiegebieten ansässigen Personen zu bestimmen, untersucht werden. Ein spezifisches Merkmal dieses Prozesses besteht aber darin, dass in seinem Rahmen nicht-staatliche Organisationsweisen auf staatszentrierte Konzepte von rechtlicher und politischer Organisation treffen. Dieses Spannungsverhältnis soll im Folgenden unter Zuhilfenahme der Begriffe »Ethnisierung« und »Verstaatlichung« diskutiert werden.

Mit »Ethnisierung« indiger Selbstbestimmung ist hier ein weithin geteiltes Verständnis gemeint, welches die politischen und rechtlichen Praktiken indiger Gruppen primär als Ausdruck indiger Identität und Kultur interpretiert. Deutlich wird diese Perspektive besonders im Zuge von Debatten um indigene Kollektivrechte (z.B. Käss/Heins 2011).³¹ So hat die verbrei-

³¹ Während Individualrechte als zentraler Kern moderner Menschenrechtsvorstellungen besagen, dass alle Menschen unabhängig von ihren gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten gleichermaßen bestimmte grundlegende Rechte besitzen (vgl. Menke/Poll-

tete Überzeugung, dass die Subjekte indigener Kollektivrechte als »kulturell andersartige Völker« (Kuppe 2011: 8; Hervorh. i.Org.) zu verstehen seien, sich spezifisch auf Debatten um die Vereinbarkeit von allgemeinen Individualrechten mit indigenen Kollektivrechten ausgewirkt.

Demgemäß betonen viele Kritiker der aktuellen Prozesse die Existenz kaum überwindbarer Widersprüche zwischen indigenen Normen und modernen Menschenrechten. Indigene Gemeinschaften unterdrückten demnach häufig internen Dissens und nähmen das Individuum vor allem in seiner Funktion für die Gemeinschaft wahr. Das Leben der einzelnen Personen besitzt dort also nicht den übergeordneten normativen Wert, der ihm von »westlichen Gesellschaften« zugewiesen werde (z.B. Mansilla 2008: 65).³² Eine zweite, vor allem von radikaleren indigenen Aktivisten geprägte Position macht hingegen gerade die »westliche Perspektive« für die »Illegalität, Unsichtbarkeit und Ausbeutung« (Fernández 2008: 394) der »indigenen Völker« verantwortlich.³³ Sie bestimmt kollektive Rechte daher als übergeordnet und fordert die »uneingeschränkte vollständige Anerkennung der eigenen kulturellen Werte und Normen« (Feldt/Ströbele-Gregor 2011: 15). Fragen entstehen aber auch dort, wo eine grundsätzliche Kompatibilität von Individual- und Kollektivrechten postuliert wird. Wie zum Beispiel Anaya ausführt, etablierten internationale Übereinkommen wie die »Erklärung der Rechte indigener Völker« (Vereinte Nationen 2007) tatsächlich keine neuen Rechte, sondern »kontextualisierten« bereits bestehende Menschenrechtsnormen, d.h. sie passten sie an die spezifischen Identitäten »indiger Völker« an. Universelle Menschenrechte seien folglich im Lichte indigener Kultur zu interpretieren bzw. von den spezifischen kulturellen Charakteristika »indiger Völker« abzuleiten (vgl. Anaya 2010: 202-204).³⁴

man 2011: 13), stellen Kollektivrechte die Gruppe als Rechtssubjekt in den Vordergrund. Die Begründung dafür ist, dass die Anerkennung von Individualrechten häufig nicht als ausreichend dafür angesehen werden kann, die Marginalisierung bestimmter sozialer Gruppen effektiv zu bekämpfen (vgl. Santos 2012a).

³² Allerdings sieht der bolivianische Politikwissenschaftler Mansilla eine »paternalistische, kollektivistische und illiberale Geisteshaltung« (Mansilla 2004: 47) nicht nur für indigene Gruppen, sondern auch für bolivianische Gesellschaft insgesamt als charakteristisch an (vgl. ebd.: 47-63).

³³ Diese Argumentation ist natürlich insofern korrekt, als solche Zugänge in Lateinamerika für die Interessen gesellschaftlicher Eliten und die Unterordnung der indigenen Bevölkerung höchst funktional gewesen sind (vgl. 2.1)

³⁴ Ein ähnlicher Standpunkt findet sich bei Xavier Albó, welcher aufzeigt, dass den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Menschenrechten in »nicht-westlichen« kultu-

Ob sie Debatten um indigene Selbstbestimmung auf vermeintlich unüberwindbare Gegensätze zwischen universellen Individual- und als kulturell bestimmten indigenen Kollektivrechten reduzieren oder auch für Vereinbarkeit und kulturelle Interpretation plädieren. Gemeinsame Merkmale dieser Argumentationsweisen bestehen doch darin, dass sie indigene Bevölkerungsgruppen mehr oder weniger explizit als homogene, von der weiteren Gesellschaft relativ klar abgrenzbare Einheiten präsentieren. In vielen Fällen steht dahinter das Bestreben, einen effektiven Schutzmechanismus für indigene Bevölkerungsgruppen zu finden. Zum Teil liegen Hintergründe dafür, wie Adam Kuper betont, auch in romantisierenden Zugängen zu »indiger Kultur« und »ethnischer Gemeinschaft« (vgl. Kuper 2003: 395). Als Problem zeigt sich jedoch, dass derartige Zugänge sowohl den »kulturellen Wandel, die Durchdringung lokaler Kulturen mit externen Normen und Werten« (Feldt/Ströbele-Gregor 2011: 15) als auch Fragen nach der Legitimität und der Herkunft von Traditionen und Normen weitgehend ausblenden (vgl. Nagenast 1997; Kalny 2008: 211–219).

Dies fördert oder verstärkt ein spezifisches Spannungsverhältnis, welches viele der auf Anerkennung kultureller und ethnischer Differenzen bezogenen politischen Prozesse charakterisiert und von Kymlicka als Widerspruch zwischen »internal restrictions« und »external protections« charakterisiert worden ist (Kymlicka 1995: 35). So sollen Letztere (z.B. in Form des Selbstbestimmungsrechts) die Identität und Existenz ethnischer und nationaler Minderheiten vor äußeren Einflüssen und Entscheidungen schützen. Zugleich beinhalten sie dadurch aber auch die Gefahr, dass dort Argumente wie das der »Gruppensolidarität« oder auch der »kulturellen Reinheit« dazu verwendet werden, die Individualrechte von Gruppenmitgliedern zu unterdrücken (vgl. ebd.: 35–39). Nicht immer geht es dabei allerdings um die viel diskutierte Problematik möglicher drastischer Menschenrechtsverletzungen (s. unten). Häufiger wirken Anerkennungsprozesse unter dem Argument der kulturellen Differenz und gruppeninterne Ungleichheiten auf subtilere Weisen zusammen. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn partikulare Standpunkte,

rellen Kontexten entsprechend der jeweiligen kulturellen Identitäten Sinn und Ausdruck zukommen solle. Dort fänden eigene und kulturell adäquate Interpretationen von Menschenrechten statt. Diese könnten in »indigenen Völkern« daher anders ausgestaltet werden und somit von »westlichen« Vorstellungen abweichen, würden diese aber auf andere Weisen respektieren. Abweichungen seien daher in der Regel nicht weniger human als ihre »modernen« Pendants (vgl. Albó 2006: 46f.).

z.B. über Zugangskriterien zu politischen Ämtern, als Ausdruck vermeintlich authentischer Praktiken und Strukturen missverstanden werden (vgl. Gabbert 2011: 285).

Auf der anderen Seite können ethnisierende Zugänge, welche Menschenrechtsverletzungen als kulturell authentisch interpretieren, auch dazu beitragen, die Reichweite der Anerkennung des indigenen Gewohnheitsrechts drastisch zu reduzieren. So werden öffentliche und politische Diskussionen um die »indigene Justiz« in Lateinamerika besonders häufig im Verhältnis zu Fällen von Lynchjustiz (z.B. die Tötung oder körperliche Bestrafung von auf frischer Tat ertappten Gewalttätern an Ort und Stelle) geführt und bekräftigen dadurch zugleich gesellschaftlich weit verbreitete Stereotype gegenüber einer »archaischen« indigenen Rechtspraxis. Auffälligerweise ereignen sich derartige Vorfälle aber häufig außerhalb indigener Dorfgemeinden, z.B. auf öffentlichen Märkten und in marginalen Vierteln von Großstädten. Dort können sie in vielen Fällen als eine Reaktion der Bevölkerung auf die unzureichende Präsenz des Staates interpretiert werden. Auf ähnliche Weise haben Untersuchungen zur Rechtspraxis indigener Dorfgemeinden hervorgehoben, dass ein fehlender Zugang zur staatlichen Justiz eine wichtige Ursache für Menschenrechtsverletzungen sein kann, d.h. wenn drastische Probleme nicht durch eigene Verfahren bearbeitet werden können, der Staat nicht erreichbar ist und Personen das Recht »in die eigenen Hände« nehmen (s. dazu Feldis 2005b: 78-82; Brandt/Franco Valdivia 2006: xxiv; Robin 2009: 98; Albó 2012b: 234-237).³⁵ Natürlich geht es hier nicht darum, solche Vorfälle auf irgendeine Weise zu rechtfertigen, sondern zu zeigen, dass die Diskussion um die Anerkennung des indigenen Gewohnheitsrechts häufig von Extremfällen bestimmt wird, für welche eine Interpretation als »indigene Justiz« in der Regel keine ausreichende Erklärung darstellt.

Zudem hat die Analyse der bolivianischen Gesetzgebung zur indigenen Gerichtsbarkeit auch deutlich gemacht, dass Restriktionen indigener Rechts-

³⁵ Besonders eindrücklich hat Robin diesen Zusammenhang an einem Fall von Lynchjustiz in einer indigenen Dorfgemeinde bei Cuzco (Peru) dargestellt. Wie sie aufzeigt, stand der untersuchte Vorfall (die Tötung einer wiederholt des Diebstahls beschuldigten Person) dort am Ende einer Kette von erfolglosen lokalen Bearbeitungsversuchen und dem ebenso erfolglosen Bemühen um Unterstützung bei staatlichen Institutionen. Diese Punkte wurden jedoch im anschließenden, vor einem staatlichen Gericht verhandelten Strafprozess nahezu vollständig zugunsten einer rassistisch konnotierten Interpretation des Vorfalls als Ausdruck indigener Justiz ignoriert (vgl. Robin 2009).

kompetenzen nicht alleine von der Sorge um Menschenrechtsverletzungen gelenkt scheinen, sondern offensichtlich auch an der Reproduktion von Hierarchie und Kontrolle im Verhältnis zum staatlichen Rechtssystem orientiert sind. So wurde u.a. gezeigt, dass das »Gesetz zur Abgrenzung der Gerichtsbarkeiten« (Bolivien 2010b) zunächst umfangreiche indigene Zuständigkeiten für die »Angehörigen des jeweiligen indigenen Volkes« erklärt, diese dann aber durch einen detaillierten, durch Gesetzesvorbehalt potentiell erweiterbaren Katalog von Einschränkungen begrenzt und der nationalen Gerichtsbarkeit breite Eingriffsmöglichkeiten in die internen Belange indigener Gruppen sichert (siehe dazu 2.3.2).

Der zweite oben genannte Begriff der »Verstaatlichung« zielt auf die starke Ausrichtung der öffentlichen, politischen und häufig auch der wissenschaftlichen Diskussion um indigene Selbstbestimmung und Autonomie an (national)staatlichen Konzepten von ethnischer und politischer Gemeinschaft ab, wodurch wichtige »nicht-staatliche« Eigenschaften der sozialen, rechtlichen und politischen Organisation indigener Bevölkerungsgruppen aus dem Blick geraten.

Während indigene Selbstbestimmung häufig mit Begriffen wie »ethnische Gemeinschaft« bzw. »indigene Völker und Nationen«, »historische Kontinuität« oder auch »traditionelle Lebensweisen« diskutiert wird, legen die Befunde dieses Kapitels nahe, dass indigene Selbstregierungsrechte unter dem Aspekt der Veränderung und Neukonstruktion untersucht werden sollten. Damit ist im Besonderen gemeint, dass die Institutionen, welche oberhalb der bestehenden politischen Strukturen indigener Gruppen für die Ausübung indigener Autonomierechte vorgesehen werden, in der Regel neugeschaffen werden müssten (vgl. Gabbert 2011). Ferner verweist »Verstaatlichung« darauf, dass sich nicht-staatliche Organisationsweisen in vielfacher Hinsicht widersprüchlich zu solchen Prozessen verhalten (siehe dazu 3.2). So kann die an staatlichen Leitbildern orientierte Schaffung politischer Institutionen zum Beispiel als Prozess der »Entbettung« von Recht und Autorität aus bestehenden nicht-staatlichen (z.B. dörflichen) Strukturen analysiert werden.

Dabei überlagern sich fraglos unterschiedliche Dynamiken. Innerhalb der als Rechtssubjekte bestimmten Gruppen betreffen diese zum Beispiel das Spannungsfeld von Selbstbestimmung nach außen und der Herausbildung neuer politischer Hierarchien im Rahmen gemeinsamer Autonomiever-

waltungen, welche in nicht-staatlich verfassten Gesellschaften speziell das Problem der Konstruktion von Herrschaft beinhalten.³⁶

Diese Prozesse implizieren für indigene Autonomiegebiete bedeutsame Konflikte um die Ausübung von politischer Autorität und die Verortung von Macht, z.B. im Hinblick auf die Neuorganisation und Kontrolle der politischen Entscheidungsprozesse. Erste ambivalente Folgen von »Verstaatlichung« sind in Lateinamerika in diesem Sinne bereits am Beispiel »indiger Funktionäre« beschrieben worden, welche u.a. in den allerorten gegründeten indigenen Verbänden als Vermittler oder Kontaktpersonen für externe Akteure³⁷ agieren und dadurch wesentlichen Einfluss auf Verhandlungen und dort getroffene Entscheidungen ausüben können. Diesen Wandel von Organisationsformen und der Veränderung von Führung fasst Hoekema folgendermaßen zusammen: »[T]his all promotes a special kind of leadership: the relatively young, well and often formally educated, good Spanish speaking people, with their mestizo or white assistants, are the ones that of necessity dominate decision-making inside the territories, as well as in relation with the surrounding actors.« (Hoekema 1996: 5)

Im Verhältnis zu Staaten und Regierungen bestehen wichtige Dynamiken hingegen im Widerspruch zwischen indigener Selbstbestimmung und dort bestehenden Bestrebungen, die Ausübung dieser Selbstbestimmung möglichst in bereits vorhandene Strukturen und Hierarchien einzubetten und somit einem äußereren regulatorischen Zugriff zu unterwerfen.

Auch hier ist die bolivianische Gesetzgebung zur indigenen Gerichtsbarkeit illustrativ. Neben der Begrenzung indiger Zuständigkeiten auf »historisch und traditionell« (Bolivien 2010b: Art. 10 I) verhandelte Sachverhalte ist auffällig, dass dieser Gerichtsbarkeit offenbar fundamentale Kompetenzen entzogen werden, welche sich auf die Kontrolle indiger Autonomieadministrationen richten. Zum Beispiel lässt es der Entzug von Delikten wie dem der »Korruption oder jeglichem anderen Delikt, dessen Opfer der Staat ist« (ebd.: Art 10 II a), fraglich werden, ob für entsprechende Vorfälle innerhalb der

³⁶ Dieser Punkt erinnert an eine Einschätzung Max Webers, welcher bemerkt: »Jede Herrschaft äußert sich und funktioniert als Verwaltung. Jede Verwaltung bedarf irgendwie der Herrschaft, denn immer müssen zu ihrer Führung irgendwelche Befehlsgewalten in irgend jemandes Hand gelegt sein.« (Weber 1921: 545)

³⁷ Hierbei geht es u.a. um staatliche Akteure sowie um Akteure aus der Entwicklungszusammenarbeit und der Wirtschaft. Siehe dazu Münzel (1985: 15f.); Gabbert (2008: 23f.); Bremen (2013: 232-236).

eigenen Autonomieverwaltungen indigene Rechtszuständigkeiten existieren. Diese Frage wird auch am Entzug der zivilrechtlichen Kompetenzen »in allen Fällen, in welche der Staat über seine zentrale, dezentralisierte [...] autonome Verwaltung« involviert ist, deutlich (ebd.: Art. 10 II b). So sind gemäß Verfassung eben auch indigene autonome Verwaltungen integrale Bestandteile der »plurinationalen« Staatlichkeit (vgl. Tamburini 2012: 272). Der weitere Entzug »aller Bereiche des Eigentumsrechtes« (ebd.: Art. 10 II b) legt zudem die von Leonardo Tamburini sarkastisch formulierte Frage nahe: »Um was sollen sich die indigenen Autoritäten kümmern, wenn nicht um die Eigentumsrechte der Personen, welche innerhalb ihres Gerichtsbezirkes leben?« (Tamburini 2012: 273).

Abschließend ist auf weitere Merkmale der »Verstaatlichung« indigener Autonomie hinzuweisen, welche sich ebenfalls gut am Fall Boliviens aufzeigen lassen. So wiederholen dort die Verfassung und die Autonomiegesetzgebung den bekannten Wortlaut internationaler Übereinkommen zu indigenen Rechten, welche indigene Autonomie als Selbstregierung »indigener Völker« auf Basis der »eigenen Kultur« sowie »eigner Institutionen« bestimmen (s. dazu 2.2 und 2.3.2). Im Anschluss daran wird aber deutlich gemacht, dass die Umsetzung indigene Autonomie sich idealerweise auf die Reproduktion bereits bestehender Muster der politischen Verwaltung richtet, welche sich möglichst passgenau in die gesamtstaatliche Verwaltungsstruktur einfügen lassen. Zu diesem Zweck legt das Autonomierahmengesetz (Bolivien 2010a) die erforderlichen Voraussetzungen für die Ausübung der Autonomie fest. Insbesondere die detaillierten Vorgaben für die Inhalte der Autonomiestatuten sind dafür instruktiv. So werden dort u.a. Darstellungen der »Organisationsweise des legislativen oder deliberativen Organs« sowie des »Organs der Gerichtsbarkeit« gefordert. Vorausgesetzt wird auch eine Ausführung der »Funktionen und Kompetenzen der politischen Ämter, um die Erfüllung der exekutiven, legislativen und deliberativen Funktionen sicherzustellen« (vgl. ebd.: Art. 62 I Nr. 4 u. 5, Art. 62 II). Obgleich verschiedentlich konstatiert worden ist, dass die bolivianische Verfassung indigenen Autonomiegebieten eine sehr weitgehende Ausübung und Gestaltung indigener Selbstbestimmung gestattet (vgl. Romero/Albó 2009: 73, González 2015: 17), werden damit doch zugleich zentrale Inhalte und Organisationsstrukturen *a priori* gesetzlich festgelegt. Zu beachten ist, dass diese Strukturen an der Teilung staatlicher Gewalten orientiert sind, welche für den modernen liberalen Staat charakteristisch ist (vgl. Tamburini 2012: 268; s. auch Jiménez Pimentel 2013).

Unabhängig von kontextspezifischen Faktoren ruft die Umsetzung indigeren Autonomierechte in Bolivien aber ebenfalls in Erinnerung, dass nicht aller Wandel, welcher indigene Selbstregierung von »traditionellen« indigenen Organisationsdynamiken unterscheidet, alleine auf staatliche Eingriffe zurückzuführen ist. Der Punkt, um den es hier geht, besteht darin, dass die Ausübung indigeren Autonomie in Bolivien zum Beispiel nach sprachlichen Kriterien zwar unterhalb der Ebene bestimmter »indigener Völker« angesiedelt ist, aber jene Gebiete, welche für die Ausübung indigeren Autonomie in Frage kommen, in der Regel trotzdem beträchtliche Ausmaße einnehmen (s. dazu 4.2). Hierbei handelt es sich prinzipiell um bereits bestehende territoriale Einheiten wie *municipios* sowie im Rahmen der Agrarreform anerkanntes indigenes Landeigentum (*tierras comunitarias de origen*, TCO), welchen bei Erfüllung bestimmter demographischer Voraussetzungen und dem erklärten Willen ihrer Bevölkerung der Weg zur indigenen Autonomie offensteht (vgl. 3.2.3).

Wie auch die folgenden Kapitel zeigen, ist es für die politisch stark fragmentierten indigenen Bevölkerungsgruppen in den lateinamerikanischen Tieflandgebieten kaum möglich, derartige Flächen auf Basis überkommener Strukturen und Prinzipien zu verwalten. Dazu kommt, dass diese Gebiete auch bei einer mehrheitlichen indigenen Bevölkerung in der Regel trotzdem ethnisch und kulturell sehr heterogen sind. Auch auf dieser Grundlage scheint indigene Selbstregierung also gewisse Anpassungen an staatliche Formen der politischen Organisation und Verwaltung zu erfordern. Zu untersuchen ist allerdings, in welchem Ausmaß die hier beschriebenen Tendenzen der »Verstaatlichung« indigene Selbstbestimmung fördern oder mit alten und neuen Formen der Kontrolle durch den Staat einhergehen.