

These rights are made by walking: Die Inszenierung landschaftlicher Teilhabe im ländlichen Südspanien

Maike Melles

1 Hintergrund und argumentatives Ziel des Beitrags

Bei dem seit 2012 ausgetragenen Transhumanzfest im spanischen Siruela handelt es sich um die äußerst erfolgreiche Erfindung einer Tradition: Mit jedem Jahr wächst die Anzahl der Teilnehmenden, sodass mittlerweile um die 1000 Menschen an der Festivität im ca. 1800 Einwohner*innen umfassenden Dorf im Osten der Region Extremadura teilnehmen. Zu ihnen zählen nicht nur große Teile der örtlichen Bevölkerung, sondern auch Besucher*innen aus der näheren Umgebung und sogar aus großen Städten wie Madrid. Das Herzstück des Festes ist der gemeinsam begangene Viehtrieb: Auf einer Strecke von zehn Kilometern Länge wandert die Menschenmenge mit einer Herde etwa gleichvieler Schafe vom Nachbardorf Tamurejo ins westlich gelegene Siruela. Die das Event bewerbenden Plakate beeindrucken mit spektakulären Aufnahmen der Wanderung, die in der medialen Berichterstattung über das Transhumanzfest entstehen. Sie ergänzen die Ankündigung des Festivals mit Eindrücken aus der landschaftlichen Umgebung, in deren Genuss die Teilnehmenden bei ihrer Wanderung kommen (Abb. 8).

Abbildung 8: Das Plakat wirbt mit malerischen Landschaftsimpressionen für das Transhumanzfest



II TRASHUMANCIA

COMARCA DE LA SIBERIA



GARBAYUELA-TAMUREJO

16 NOVIEMBRE

VII FIESTA DE LA TRASTERMINANCIA

TAMUREJO-SIRUELA

17 NOVIEMBRE



Quelle: Bandomovil – Siruela Informa (<https://www.bandomovil.com/siruela/40728>).

Auf den ersten Blick scheint die auf den Plakaten abgebildete und mit zahlreichen Steineichen bestandene Waldweidelandschaft als bloße Kulisse für eine touristische Feierlichkeit instrumentalisiert zu werden. In diesem Falle wäre die Beziehung von Mensch und Landschaft rein äußerlich und ohne weiteren Gehalt beschaffen. Wie dieser Beitrag argumentiert, bildet das Transhumanzfest in Siruela jedoch keine rein äußerliche Beziehung von Mensch und Landschaft ab, sondern ist vielmehr als eine rechtlich wirksame Auseinandersetzung mit Landschaft sowie als Ausdruck eines politischen Strebens nach Landschaftsgerechtigkeit im Sinne landschaftlicher Teilhabe zu verstehen. Die hier getroffene Unterscheidung zwischen einer äußerlichen und einer gehaltvollen Mensch-Landschaft-Beziehung geht auf den Geographen Kenneth Olwig (1996, 2008) zurück, der die aus den beiden Beziehungsmodi hervorgehenden Landschaftsformen als szenisch beziehungsweise substantiell bezeichnet. Wie sich zeigen wird, ist Olwigs Begriff substantieller Landschaft besonders hilfreich für die Erörterung rechtlicher und gerechter Dimensionen menschlichen Handelns in Landschaften, wozu auch die rituelle Praxis des Transhumanzfests zählt.

Dieser Beitrag zeigt die politisch-rechtlichen Dimensionen der Inszenierung von Landschaften auf, wie sie bei der ästhetischen Inwertsetzung der Dehesa für das Transhumanzfest zu beobachten ist. Hierfür führt er zunächst grundlegend in Olwigs Abgrenzung von szenischer und substantieller Landschaft ein. Im darauffolgenden Abschnitt werden die von Olwig den beiden Landschaften jeweils zugeordnete Rechtspraxis und die mit ihnen verbundene Gerechtigkeitsvorstellungen herausgestellt. In Überleitung zum landschaftlichen Fallbeispiel in Spanien in der zweiten Hälfte des Texts wird Olwigs binäres Landschaftskonzept herangezogen, um zwei unterschiedliche Bedeutungen der Dehesa, einer den Südwesten Spaniens besonders prägenden Landschaftsform, zu erläutern. Während der Begriff im Allgemeinen eine bestimmte Art der Waldweide bezeichnet, wird er von der Dorfbevölkerung Siruelas in abweichender Weise in seinem substantiellen, das heißt rechtlich wirksamen, Sinn verwendet und zeugt vom kollektiven Anspruchsdenken der Dorfbevölkerung im Hinblick auf den Zugang zu und die Nutzung der umliegenden Ländereien. Schließlich wendet sich der Beitrag dem politischen und rechtlichen Gehalt des jährlichen Transhumanzfests in Siruela zu: Das Event vereinigt Inszenierung und Rechtsausübung auf geschickte Weise und stellt damit die strikte Unterscheidung, die Olwig zwischen einer oberflächlichen und einer substantiellen Auseinandersetzung mit der Landschaft trifft, infrage. Im Gegenteil unterstreicht das Fest die Bedeutung landschaftlicher Kulissen und ländli-

cher Inszenierungen für die Aushandlung gerechter Landschaften. Die ethnographischen Beschreibungen dieses Beitrags beruhen auf einer insgesamt 13-monatigen Feldforschung der Autorin im ländlichen Südwesten der iberischen Halbinsel. In den Jahren 2018 und 2019 widmete sich ihre teilnehmende Beobachtung in den spanischen Regionen Andalusien und Extremadura der dortigen landwirtschaftlichen Praxis sowie den kulturellen Wahrnehmungen der Dehesa, um sozialökologische und moralökonomische Dynamiken und Veränderungen dieser Landschaft auszumachen.

2 Szenische und substanzielle Landschaft nach Kenneth R. Olwig

In seinem paradigmatischen Aufsatz über die »substanzielle Landschaft« (*substantive landscape*) kritisiert der Geograph Kenneth R. Olwig (1996) zeitgenössische Arbeiten über Landschaften wie diejenigen des Kulturgeographen Denis Cosgrove (1993) dafür, dass ihre übermäßige Fokussierung auf die ästhetischen, diskursiven und interpretativen Aspekte der kulturellen Bedeutung von Landschaften deren »Entmaterialisierung« herbeigeführt hätten (Olwig 1996: 630). Olwig setzt dieser Entwicklung die »substanzielle Bedeutung von Landschaft als Ort menschlicher Bewohnung und Interaktion mit der Umwelt« (ebd., Übers. d. A.) entgegen. In seiner politik-, sprach- und kulturgeschichtlichen Rekonstruktion macht er zwei kontrastierende Landschaftsbegriffe aus, die sich in ihrem historischen Ursprung und ihrer rechtlichen Verwurzelung unterscheiden.¹

Mit der ab dem 16. Jahrhundert einsetzenden Einhegung gingen in weiten Teilen Europas, darunter auch Spanien, feudale Ländereien in eine Form des individuellen Privateigentums über, die mit exklusiven Nutzungsrechten einherging und damit gewohnheitsrechtliche Formen des Nießbrauchs zunehmend abschaffte (Pinto Correia et al. 2022: 24–25). Während die landlose Bevölkerung Ländereien wie die spanischen Dehesas nur noch auf der Grundlage von Pachtverträgen nutzen konnte, befruchteten sich die frühkapitalistischen Eigentumsverhältnisse und neue Formen der Landschaftsdarstellung gegenseitig. Zur Neuordnung und Aneignung von Landschaften trug auch ihre Repräsentation mittels Kartographie und Malerei bei. Die Kartierungstechniken,

1 Die für Olwig typische sprachgeschichtliche Rekonstruktion des Landschaftsbegriffs wird in diesem Beitrag nicht ausgeführt. Siehe hierfür unter anderem Olwig (1996) und (2002).

die bei der Vermessung und Inventarisierung von Landschaften zum Zwecke ihrer Verwaltung als Eigentümer zum Einsatz kamen, veränderten räumliche Vorstellungen von Landschaft nachhaltig: »The surveying of the land also created a new way of envisioning the landscape as scenery. If the angle of perspective from which the land is surveyed is changed from the vertical to a more horizontal position, a scenic prospect of the landscape emerges« (Olwig 2005, 312). Demnach fand die geordnete Ansicht von Landschaft auf der maßstäblichen Karte ihre Entsprechung in der malerischen Darstellung von Landschaft als Kulisse (*scenery*), die mit der im 16. Jahrhundert entwickelten Zentralperspektive begann. Diese Form der Repräsentation entsprach den menschlichen Sehgewohnheiten und diente zugleich, genauso wie die kartographische Abbildung, der Zusammensetzung und Strukturierung von Landschaften innerhalb des ordnenden Rahmens des Gemäldes bzw. der Karte (Cosgrove 2008, 25). Diese von Olwig als szenisch bezeichnete Landschaft ist eine abstrakte und zugleich abgeflachte Ausdehnung, die nur visuell durch ein von der Landschaft losgelöstes Subjekt aus der Ferne wahrgenommen werden kann.

Kritikwürdig ist dieses Verständnis von Landschaft als szenischem Objekt aus Olwigs Sicht, weil der vermeintlich neutrale Blick in den Raum Machtbeziehungen ebenso verschleiert wie die Tatsache, dass Landschaften historisch gesehen das physische Ergebnis der sie formenden Nutzungspraktiken sind. Die Urform substanzieller Landschaften bilden die vorkapitalistischen Landschaften Nordeuropas (Olwig 1996, 2007). Sie sind historisch gewachsene Verflechtungen der physischen Formen des Lands, der gewohnheitsmäßigen Nutzungspraktiken (*customs*), die diese Formen schaffen, sowie der Form der rechtlich-politischen Körperschaften, die diese Praktiken als Recht aufstellen und formalisieren (Olwig 1996: 646, n9). Die nordische Landschaft war eine territoriale Gemeinschaft, die innerhalb eines feudalen oder absolutistischen Herrschaftsgebiets durch eine kollektive, auf Gewohnheitsrecht basierende Form der Selbstverwaltung autonom geblieben ist und durch gewohnheitsmäßige Praktiken eine gemeinschaftliche Beziehung zu den bewohnten Ländereien begründet hat. Als Beispiel dient Olwig das dänische Eiderstedt: Um ihre Territorialgewalt auszuweiten, übte die dänische Krone im 15. Jahrhundert Druck auf das Herzogtum Schleswig aus, in dessen Gebiet Eiderstedt lag. Dieses weigerte sich jedoch, sich der Gerichtsbarkeit der dänischen Krone zu unterwerfen und hielt deshalb das bis dahin mündlich überlieferte Gewohnheitsrecht in einer Verfassung fest (ebd.: 632). Insbesondere diese »Schaffung und Definition von Rechten und Pflichten« (ebd.: 645, n1, Übers.

d. A.) ist der Angelpunkt für Olwigs substanzielle Landschaft, die eine durch Wohnheitsrecht und -praxis konstituierte Kollektivität ist.

Insgesamt macht Olwig in seinem historischen Rückblick somit zwei unterschiedliche Landschaftsbegriffe aus: Die szenische Landschaft wird in erster Linie visuell wahrgenommen und hat ihren Ursprung in den technischen Entwicklungen der Landvermessung und perspektivischen Malerei. Ihre zumeist menschenleere Darstellung aus der Perspektive einer unbeteiligten und aus der Ferne betrachtenden Person stuft Landschaft aus Olwigs Sicht auf die Funktion einer leblosen Kulisse herunter. Im Gegensatz dazu richtet sich die substanzielle Landschaft an einem konkreten Ort aus, ist bewohnt und gewohnheitsrechtlich durchwirkt. Wie der nächste Abschnitt zeigen wird, sind Formen der Rechtspraxis und die in ihr verwurzelten Gerechtigkeitsvorstellungen jedoch in beide Landschaften eingeflochten.

3 Recht und Gerechtigkeit in szenischen und substanziellen Landschaften

Olwig hebt die gegensätzlichen rechtlichen Bedingungen der szenischen und substanziellen Landschaft hervor, die sich aus unterschiedlichen Rechtmäßigkeiten und Vorstellungen politischer Gerechtigkeit ableiten. Während die substanzielle Landschaft auf dem Wohnheitsrecht gründet und ortsspezifisch ist, leitet sich die szenische Landschaft aus naturrechtlichen Begründungsformen ab und ist auf den universellen Raum ausgerichtet (Olwig 2005, 300). Naturrechtliche Begründungen argumentieren für aus der Vernunft abgeleitete allgemeingültige ethische Prinzipien, während das Wohnheitsrecht durch die wiederholte Ausübung der von ihm geschützten Praktiken in die konkrete, das heißt zeitlich und räumlich gebundene, Landschaft eingeschrieben ist. Olwig hält das Wohnheitsrecht aufgrund seiner moralischen Stärke und seiner Flexibilität für die überlegenere der beiden Rechtsformen. Die moralische Stärke des Wohnheitsrechts ist ausgeprägter, so Olwig, da statt auf eine abstrakte und möglicherweise illusorische Universalität auf eine gemeinsame, fortlaufende Erzählung Bezug genommen wird, wenn etwa der begründende Präzedenzfall »aus grauer Vorzeit« das Allgemeine im Besonderen veranschaulicht. Hieraus ergibt sich auch die Flexibilität des Wohnheitsrechts, denn anders als naturrechtliche Formulierungen ist es nicht schriftlich festgehalten, sondern wird seine Anwendbarkeit auf zeitgenössische Umstände durch die fortlaufende Bearbeitung der Überlieferung

erhalten (Olwig 2005: 300, 307; Olwig bezieht sich hier auf Hobsbawm 1983: 2ff.). Dennoch kann das universelle Naturrecht das Gewohnheitsrecht sinnvoll ergänzen, indem es dort korrigierend eingreift, wo die politische Gemeinschaft versagt, wo Ressourcen übernutzt oder die politische Landschaft des Gewohnheitsrechts ausschließend oder diskriminierend wird. (Olwig 2005: 310, 318).

Aus den beiden Rechtsformen gehen unterschiedliche Vorstellungen politischer Gerechtigkeit hervor. Natürliche Gerechtigkeit (*natural justice*) beruft sich auf das Universalitätsprinzip, während die »überlieferungsgebundene Gerechtigkeit« (*conventional justice*) in gewohnheitsrechtlicher Praxis wurzelt. In beiden landschaftsrechtlichen Traditionen kann politische Gerechtigkeit erzielt werden, denn für Olwig sind gerechte Landschaften Räume, in denen geltendes Recht Anwendung findet. Während Olwig die Bedeutung *prozeduraler* Gerechtigkeit und politischer Praxis hervorhebt, bleibt er eine explizite Definition *materieller* Gerechtigkeitskriterien schuldig (Mels/Mitchell 2013: 212; Mitchell 2023: 212). Immerhin können die verfahrensgerechten Praktiken des von Olwig gepriesenen Gewohnheitsrechts durchaus zu materiell ungerechten Ergebnissen führen. Olwig selbst weist darauf hin, dass etwa Gewohnheitsrechte in Form gemeinschaftlicher Nutzungsrechte Symptom einer ungleichen Verteilung von Eigentum und Rechten sein können (Olwig 2005: 307).

Entgegen Mitchells Kritik lässt sich jedoch erstens einwenden, dass sich Olwig in seiner Ausdeutung substanzieller Landschaften nicht auf das konkrete Vorliegen und Ausüben von Gewohnheitsrechten beschränkt. In der Praxis wirken die beiden Rechts- und Gerechtigkeitsformen häufig zusammen (Olwig 2005: 300) und bestehen substanzielle Landschaften auch dort, wo das Potenzial einer landschaftlichen Teilhabe verwirklicht werden kann: Landschaften können zu Orten des gestalterischen Zusammenlebens von Menschen miteinander und mit ihrer Umwelt werden und damit räumliche und soziale Zugehörigkeitsgefühle erzeugen (Olwig 2008: 83).

Zweitens lassen Olwigs Bezüge auf Edward P. Thompsons (1971) moralische Ökonomie der Versorgung (*provision*) weiterführende Schlüsse über die mit der substanziellen Landschaft verbundenen Gerechtigkeitsvorstellungen zu (Olwig 1996, 2002, 2008; Melles 2023a). Die Verbindung zwischen der substanziellen Landschaft Olwigs und der moralischen Ökonomie Thompsons ist *custom* als »Schnittstelle zwischen Recht und Praxis« (Olwig 2002: 58, Übers. d. A.). Während in Olwigs substanzieller Landschaft gewohnheitsrechtlich anerkannten Praktiken eine performative Kraft innewohnt, widmen sich

Thompson Überlegungen einer moralischen Ordnung, die ihren Ausdruck in Gewohnheitspraktiken findet und von diesen aufrechterhalten wird. Thompson interpretiert die Armenaufstände im England des 18. Jahrhunderts, die sogar die Vernichtung von Lebensmitteln einschlossen, als Ausdruck der Empörung über eine neue Wirtschaftsordnung, deren Ausrichtung auf stetes Gewinnstreben mit bis dahin geltenden moralischen Grundannahmen brach (Thompson 1971: 79). Was Thompson die »moralische Ökonomie der Armen« nennt, beruht auf einem »überwältigenden Bevölkerungskonsens« (ebd.: 112), der unter den verschiedenen Parteien auch die Obrigkeiten in die Pflicht nahm und ihr wirtschaftliches Verhalten regulierte. Die alte moralische Ökonomie sah vor, dass die Armen auch in Zeiten des Mangels mit dem Notwendigen versorgt werden müssen, weshalb es beispielsweise in solchen Zeiten üblich war, »moralische Preise« zu setzen (ebd.: 109, 126). Mit dem Voranschreiten des freien Marktes wurden die Gesetze zum Schutz der Armen vor überhöhten Preisen jedoch kaum mehr durchgesetzt (ebd., 88), weshalb die Menschen dazu übergingen, selbst faire Preise durchzusetzen und das aus ihrer Sicht illegitime Verhalten zu vergelten (ebd.: 110).

In ländlichen Gebieten bezieht sich das praktische und moralische Ziel der allgemeinen Versorgung primär auf den Zugang zu und die Nutzung von Ländereien, die vielerorts durch das Gewohnheitsrecht geregelt waren (Thompson 1993: 4, 97ff.). Entgegen Thompsons Urteil, dass die moralische Ökonomie im Sinne sowohl einer Wirtschaftsordnung als auch eines fortlebenden moralischen Konsenses in Vergessenheit geraten ist (Thompson 1971: 131–132), kann man unter Heranziehung von Olwigs substanzieller Landschaft für den Fortbestand der moralischen Ökonomie durch fortlaufende Gewohnheitspraxis argumentieren. Die Besonderheit ländlichen Gewohnheitsrechts besteht in der sichtbaren Formung von für Anbau und Beweidung genutzten Landschaften durch die mit Nutzungs- und Wegrechten verbundenen Bewirtschaftungspraktiken wie Ackerbau, Holzernte oder Viehtrieb. Durch die wiederkehrende Ausübung des Gewohnheitsrechts behalten sowohl dieses als auch die von ihm gestützte Moralökonomie ihre Gültigkeit (Olwig 2008: 87). Beispielsweise bekräftigen saisonale landwirtschaftliche Praktiken wie das Treiben des Viehs vom Tal auf die Bergweiden und umgekehrt das Recht, ebendies in ebendieser Landschaft zu tun. Fallen landwirtschaftliche mit rituellen Praktiken zusammen, bezeugt die feierliche Begehung von Viehtrieb oder Ernte den Bevölkerungskonsens über die durch das Gewohnheitsrecht regulierte Nutzungspraxis zum Zwecke der Versorgung. Dabei fungieren sowohl die alltägliche als auch die rituelle Gewohnheitspraxis als »mnemonische

Mittel, durch die das Gewohnheitsrecht in die Substanz des Landes eingeprägt wird« (Olwig 1996: 634, Übers. d. A.).

Zusammenfassend betont Olwigs Begriff politischer Gerechtigkeit zwar prozedurale Kriterien, doch lassen seine Favorisierung des Gewohnheitsrechts gegenüber dem Naturrecht ebenso wie seine argumentative Anknüpfung an Thompsons Moralökonomie der allgemeinen Versorgung darauf schließen, dass eine gerechte Landschaft zum Gemeinwohl beiträgt. Im nächsten Abschnitt wird Olwigs binäres Landschaftskonzept noch einmal herangezogen, um die Mehrdeutigkeit des spanischen Landschaftsbegriffs *Dehesa* zu erhehlen. Seine substanzielle Verwendung im Dorf Siruela ist außergewöhnlich und dokumentiert ortstypische Gerechtigkeitsvorstellungen der Bevölkerung in Form landschaftlicher Teilhabe.

4 Szenische und substanzielle Landschaft am Beispiel der spanischen *Dehesa*

Sowohl das szenische als auch das substanzielle Landschaftsverständnis finden sich im mehrdeutigen Begriff *Dehesa* wieder. Laut einem spanischen Wörterbucheintrag bezeichnet *dehesa* »Land, das im Allgemeinen eingezäunt und mit Bäumen bestanden ist sowie gemeinhin als Weide genutzt wird« (Real Academia Española 2024, Übers. d. A.). Tatsächlich verbinden die meisten Menschen im ländlichen Südspanien die *Dehesa* mit der für die Region charakteristischen Waldweidelandschaft, auf deren Grasflächen Stein- und Korkeichen im Abstand von mehreren Metern wachsen (siehe Abb. 9). Insbesondere in Andalusien teilt sich die *Dehesa* auf große Privatbesitztümer im Umfang von oftmals Hunderten Hektar auf. Diese *fincas* genannten Ländereien werden mit Kühen, Stieren, Schweinen, Schafen und Ziegen beweidet. Überregionale Berühmtheit erlangt die *Dehesa* durch die in ihr gehaltenen Ibérico-Schweine: Der als Delikatesse geltende iberische Schinken erhält sein nussiges Aroma durch die Eichelmast der Schweine, die in den Monaten vor ihrer Schlachtung mit den kohlenhydratreichen Baumfrüchten gemästet werden. Das Bild halbwild lebender Schweine unter den Eichen scheinbar unberührter *Dehesas* durchdringt eine kulinarisch-touristische Infrastruktur aus unter anderem Museen, Zertifizierungsstellen und zahlreichen öffentlichen Veranstaltungen im Rahmen des regionalen Kulturerbes (Melles 2021). Die mit der Mechanisierung der Landwirtschaft seit den 1960ern einhergehenden sozio-ökonomischen Veränderungen haben dazu geführt, dass heutzutage nur we-

nige Menschen Zugang zu den privaten Dehesas haben (Melles 2023a, 2023b). Für spezifische Landnutzungen wie die Eichelmast der Ibérico-Schweine oder Jagden können Pachtverträge geschlossen werden. Kurzum handelt es sich bei dieser überwiegenden Form der Dehesa um eine primär durch ihre optischen Merkmale wie die Eichenbäume definierte und wahrnehmbare Landschaft.²

Abbildung 9: Dehesa in Spanien



Quelle: Foto M. Melles

Eine grundlegend verschiedene Bedeutung trägt der Begriff Dehesa im Dorf Siruela im Osten der Extremadura, dem Veranstaltungsort des Transhumanzfestes. Anders als im weiter westlich gelegenen Landesteil erstreckt sich die soeben beschriebene und somit durch ihr äußerliche Beschaffenheit

2 Für ausführlichere Darstellungen siehe Melles (2023a). Neben der Stilisierung der Dehesa im Rahmen des regionalen Kulturerbes und dem mangelnden physischen Zugang zur Landschaft sprechen auch weithin geteilte und in landwirtschaftlichen Praktiken materialisierte ästhetische Ideale für ihren Szenerie-Charakter.

definierte Dehesa hier weit über das Gebiet hinaus, das von der Dorfbevölkerung Dehesa genannt wird. Um als Teil der *Dehesa de Siruela* zu gelten, müssen die angrenzenden Ländereien mehr Kriterien erfüllen als das optische Merkmal, eine mit Steineichen bestandene Weidefläche zu sein. Im Gegensatz zu seiner verbreiteten Verwendung ist der Begriff Dehesa in Siruela nämlich rechtlich und moralökonomisch bedeutsam. Mit ihm bezieht sich die lokale Bevölkerung auf die Allmende, die eine Fläche von 6000 Hektar umfasst. Alle Einwohner*innen des maßgeblich von der Schafzucht geprägten Dorfs haben das Recht, einen Teil der Dehesa de Siruela zu beweiden und sich auf Nießbrauch wie die Holzernte zu bewerben. Die Dorfbevölkerung wird jedoch nicht nur an der Nutzung, sondern auch an den Erträgen aus der Verpachtung und kommunalen Bewirtschaftung der Dehesa de Siruela beteiligt: Von den kommunalen Gesamteinnahmen wird ein Teil an sie zurückgegeben, indem alle Einwohner*innen Siruelas am Ende jedes Jahres 50 Euro erhalten. »Dehesa« bezeichnet somit das gemeinschaftlicher Teilhabe zugängliche Gebiet, um es von den privaten Weideflächen (die im Dorf *cercones* genannt werden) zu unterscheiden.

Der Übergang der Dehesa de Siruela in kommunales Eigentum im Jahr 1993 setzte einem jahrhundertewährenden Kampf der Dorfbevölkerung um ihre Lebensgrundlage ein Ende. Bereits seit dem Mittelalter hatte sie wiederholt die gewohnheitsrechtlich verankerte Nutzung der Dehesa gegen den Landadel verteidigen müssen. Dieser besaß die Ländereien und beabsichtigte ihre Nutzung in der Mitte des 19. Jahrhunderts und damit dem Zeitalter des *Improvement* zu optimieren, wofür er auch den »unbedeutenden Nießbrauch« der Bewohner*innen per Gerichtsurteil loszuwerden gedachte (Rodríguez Serrano 2012: 113, Übers. d. A.). Dank des Einsatzes und der überzeugenden Argumentation eines Politikers und Anwalts (zu dessen Ehren bis heute eine Statue den zentralen Dorfplatz in Siruela ziert) wurden der Bevölkerung ihre Nutzungsrechte jedoch nachdrücklich zugesichert. Somit hat die Dehesa de Siruela ihre historische Bedeutung als eine in ein gewohnheitsrechtliches Gefüge eingebettete Länderei beibehalten. Anders als im überwiegenden Rest Spaniens, wo die Dehesas während der spanischen Liberalisierung vollständig privatisiert wurden, bezeichnet Dehesa hier heutzutage die Allmende (Melles 2023a).³

3 Auf Grundlage einer Gesetzesreform Mitte der 1980er und im Zuge eines Rechtsstreits mit der adligen Besitzerin der Dehesa de Siruela wurde diese durch die Regionalregierung der Extremadura enteignet. 1993 wurde die Dehesa für einen symbolischen

Kurz gesagt trägt die lokale Dehesa de Siruela mit der allen Dorfbewohner*innen zustehenden Möglichkeit einer anteiligen Nutzung und dem Recht auf ihre Beteiligung an den Erträgen aus der kommunalen Bewirtschaftung zur Versorgung der Allgemeinheit im Sinne einer substanziellen Landschaft bei. Olwigs substanzielle Landschaft lässt sich historisch zwar vorkapitalistischen Gebieten im Norden Europas zurechnen, appelliert aber allgemeiner an die Wiederentdeckung landschaftlicher Teilhabe und Zugehörigkeit durch wirkmächtige Formen der Auseinandersetzung mit Landschaften. Als eine solche kann auch das jährliche Transhumanzfest im spanischen Dorf Siruela gezählt werden, wie im folgenden Abschnitt argumentiert wird.

5 Custom mit Kostüm: Das Transhumanzfest in Siruela

So sehr Olwigs binäres Landschaftskonzept hilft, die historischen Entwicklungen und rechtlichen Verwurzelungen unterschiedlicher Landschaften sowie ihre Wirkungen bis in die Gegenwart nachzuvollziehen, so sehr birgt die Nachdrücklichkeit seiner Abgrenzung substanzieller von szenischen Landschaften das Risiko selektiver Wahrnehmungen und lückenhafter Analysen von Recht und Gerechtigkeit in tatsächlichen Landschaften. Wie strikt Olwigs Unterscheidung zwischen szenischer und substanzieller Landschaftspraxis ist, wird in seinem weiterführenden Denken im Bereich des rituellen Handelns in Landschaften deutlich (Olwig 2008). *Kostüm (costume)* und *custom* und stehen bei ihm für eine distanzierte Form der Auseinandersetzung bei der szenischen und eine involvierte Form im Fall der substanziellen Landschaft. Im ersten Modus wird Landschaft zur leblosen Kulisse für menschliche Handlung, im zweiten wird sie mit allen Sinnen erfahren und zugleich durch menschliches Handeln hervorgebracht (ebd.: 84–85). Aus Olwigs Sicht sind viele der ursprünglich substanziellen, also rechtlich wirksamen, Rituale in Landschaften zu inhaltsleeren Traditionen verkommen, indem »sich der Brauch [*custom*] auf der Bühne einer Landschaft abspielt, die sich in den gefrorenen geometrischen Raum der Szenerie verwandelt hat« (ebd.: 88, Übers. d. A.). Veranschaulicht wird diese Entwicklung von Olwig mit dem in angelsächsischen Gegenden verbreiteten Brauch des »Schlagens der Grenzen« (*beating the bounds*). Hierbei werden die Grenzmarkierungen von Gemeinden

Preis von einer Peseta pro Hektar und damit umgerechnet insgesamt 35 Euro an die Gemeinde Siruela übergeben.

mit Ästen geschlagen, um an gemeinsame Zugangs- und Nutzungsrechte zu erinnern. Einst eine »Manifestation des Gewohnheitsrechts«, sei es nun eine »weitestgehend nostalgische Tradition, die eine sentimentale Form der Identität mit dem Ort herstellen soll«, geworden (ebd., Übers. d. A.).

Doch wo genau verläuft die Grenze zwischen rechtlich wirksamer und bloß sentimentaler Handlung? Die Organisator*innen des Transhumanzfests in Siruela machen sich spektakuläre Landschaftsbilder jedenfalls zu eigen, wie die Veranstaltungsplakate zeigen (siehe Abb. 8). Das Fest wird seit 2012 jährlich im November ausgerichtet und ist bereits zum immateriellen Kulturerbe der Region erklärt worden. Insofern kann das Fest auch als eine besonders erfolgreiche »erfundene Tradition« (Hobsbawm 1983) bezeichnet werden. Das Fest beinhaltet eine Aufführung traditioneller Tänze wie des extremadurischen Jotas durch die volkstümlich kostümierten Mitglieder des örtlichen Tanzvereins sowie die Ausgabe ortstypischer Speisen wie Schmalzgebäck zum Frühstück und *Migas*, eines Hirtengerichts auf der Grundlage zerkleinerten Brots, am späteren Tag. An den abendlichen Festakt mit kurzen Reden politischer Vertretungen schließt sich dann ein Tanzabend zu zeitgenössischer Popmusik an. Das Herzstück des Transhumanzfests ist allerdings die kollektive Wanderung der Teilnehmenden mit einer Herde von mehreren Hundert Schafen. Auch hier spielen Kostümelemente eine Rolle, wenn etwa einige der aus Siruela stammenden Teilnehmenden handgeprägte Lederwesten tragen, die nur noch ein älterer Dorfbewohner anzufertigen weiß. Der Startpunkt der Wanderung ist das östlich gelegene Nachbardorf Tamurejo, von wo aus die Menge einen zehn Kilometer langen Viehtriebweg (*cañada*) nach Siruela läuft.

Dass das Transhumanzfest ein beachtliches Spektakel ist, liegt nicht nur an der zur Schau getragenen Tradition und Kostümierung. Auch vor der Wanderung ist das Event mit erheblichem Mobilitätsaufwand verbunden: Zum einen erfordert der Wanderungsbeginn außerhalb Siruelas den Transport der Schafe zu einer nahe an der *cañada* gelegenen Weide, wo sie die Nacht verbringen. Zum anderen werden auch die Teilnehmenden am Morgen des Festtags von Siruela aus mit Bussen nach Tamurejo gefahren, um von dort gemeinsam loszuwandern. Spätestens am Übergang vom alten Viehtriebweg in die Wohnsiedlung scheint die Praxis der Transhumanz völlig aus der Zeit gefallen zu sein, denn damit Mensch und Tier sicher über die Landstraße gelangen können, muss der Autoverkehr von der spanischen *Guardia Civil* für etliche Minuten zum Stillstand gebracht werden. Die wartenden Autofahrer*innen werden von einigen Organisator*innen des Fests mit einem schelmischen Grinsen gewürdigt. Anders gesagt soll die gemeinsame Wanderung von Mensch und Tier

eine Vielzahl dörflicher Alltagsgeographien unterbrechen: Im ländlichen Gebiet erfolgt die Fortbewegung in der Regel mit dem Auto. Selbst der *cañada*-Viehtriebweg wird meist von Viehzüchter*innen genutzt, die mit ihren Autos zu den eingezäunten Weiden fahren, um nach ihrem Vieh zu sehen. Diejenigen, die an dem Fußmarsch teilnehmen, setzen sich körperlich und mit allen Sinnen mit der sie umgebenden Landschaft auseinander. Dabei werden die ansonsten durch die asphaltierte Landstraße miteinander verbunden Dörfer Tamurejo und Siruela von den Wandernden in ihrem topographischen Zusammenhang erlebt.

Schließlich trägt auch die schiere Masse der Wandergruppe zur Inszenierung der Landschaft und landschaftlicher Teilhabe bei. Unweigerlich erinnert die gemeinsame Bewegung von 1000 Menschen und ebenso vielen Schafen an eine politische Prozession. Wie ein Initiator des Transhumanzfests erklärt, ist ein Ziel der Veranstaltung die *reivindicación*, die Wiedereinforderung von Gewohnheitsrechten in Form kollektiver Wege- und Nutzungsrechte. Diese beziehen sich vor allem auf die Flächen der alten Viehtriebwege, die von einigen privaten Anliegern usurpiert werden. Über die Geltendmachung konkreter Rechte hinaus geht es darum, mehr Aufmerksamkeit aus der Zivilbevölkerung und der Politik auf die ländliche Region zu lenken. Auf der Suche nach Arbeit verlassen viele junge Menschen Siruela, um ihren Lebensunterhalt in den nächstgelegenen Städten zu sichern. Einige Mitglieder der Dorfbewölkerung setzen sich gegen die zunehmende Abwanderung ihrer Mitmenschen und die Einbuße der örtlichen Lebensqualität ein, darunter auch die Organisator*innen des Transhumanzfests. Sie hoffen, möglichst viele Besucher*innen für ihre Sache gewinnen zu können, damit sie über die Region hinaus Unterstützung für die Schaffung sozioökonomischer Perspektiven erhalten, die neben der lokalen Produktion von Schafswolle und qualitativ hochwertigen Lammfleischs auch die (öko-)touristische Erschließung der Region einschließt. Kurzum sollen die aufwendigen Inszenierungen des Transhumanzfests Wertschätzung für ländliche Lebensweisen erzeugen, die enge und substanzielle Beziehungen zwischen Landwirt*innen, ihren Tieren und der gemeinsamen Landschaft vorsehen. Die große Anzahl an Teilnehmenden kann somit auch als eine kritische Masse von Verbündeten für das Leben im ländlichen Raum gedeutet werden. An diesem Punkt wird Kostüm zu *custom*.

Rückblickend erweist sich Olwigs abwertende Betrachtung von Tradition und Kostüm als Anzeichen für den Verlust substanzieller Auseinandersetzungen mit Landschaft als vorschnell. Gerade die aufwendigen Inszenierungen und die beachtlich hohe Anzahl an Teilnehmenden im Rahmen des Transhu-

manzests sorgen dafür, dass die rechtlichen wie politischen Forderungen der Bevölkerung Siruelas in den Mittelpunkt rücken. Das kollektive Anspruchsdenken, das sich in der dörflichen Allmende, der Dehesa de Siruela, materialisiert hat, erstreckt sich auch auf die Verteidigung des Wegerechts auf den *cañadas* sowie weiterer öffentlicher Güter wie der Lebensqualität und wird durch die Beteiligung einer großen Menschenmenge an der Ausübung von Gewohnheitsrechten bekräftigt.

6 Abschließende Betrachtung: Die Konvergenz szenischer und substanzieller Landschaft im Einsatz für landschaftliche Teilhabe

Dieser Beitrag hat grundlegend in das binäre Landschaftskonzepts Kenneth R. Olwigs eingeführt. Dieser unterscheidet die substanzielle Landschaft, deren Ursprung die vorkapitalistischen Gebiete Nordeuropas sind, von der szenischen Landschaft, die ein Ergebnis frühkapitalistischer Entwicklungen ist. Während Erstere gewohnheitsrechtlich durchwirkt ist und den Menschen aktiv an der Formung der Landschaft beteiligt, geht Letztere mit abstrakten Repräsentationen und exklusiver Privateigentümerschaft von Ländereien einher, die den Menschen in eine unbeteiligte Beziehung zur Landschaft setzen. Olwig zufolge gehen die beiden Landschaften nicht nur mit verschiedenen Zugehörigkeitsgefühlen einher – »One can belong to the land, or the land can belong to you« (Olwig 2008: 84) – sondern unterscheiden sich auch in ihren rechtlichen Begründungsformen. Während Olwig die substanzielle Landschaft konstituierende Gewohnheitsrecht für in seiner moralischen Kraft überzeugender und historisch anpassungsfähiger hält, betrachtet er das auf Vernunftprinzipien gründende Naturrecht als seine sinnvolle Ergänzung.

Eine erste wesentliche Erkenntnis dieses Beitrags ist, dass sich die beiden unterschiedenen Landschaftsformen besonders eignen, um die verschiedenen Bedeutungen und Verwendungen des spanischen Landschaftsbegriffs Dehesa zu beleuchten. Dehesa bezieht sich überwiegend auf eine durch äußere Merkmale, nämlich den Bestand von Stein- und Korkeichen, definierte und damit vor allem visuell wahrgenommene Landschaft. Ungleiche Eigentumsverhältnisse und die Darstellung der Dehesa als Habitat halbwild lebender Ibérico-Schweine in der Vermarktung des kulinarischen und kulturellen Erbes der Region lassen auf ein eher szenisches Verständnis dieser Landschaft schließen. Im Gegensatz dazu verwendet die Dorfbevölkerung Siruelas den Begriff, um die örtliche Allmende, die Dehesa de Siruela, zu bezeichnen. De-

hesa ist in diesem Fall somit nicht optisch definiert, sondern hat eine im Kern besitz- und nutzungsrechtliche Bedeutung. Mit Blick auf die jahrhundertalte Geschichte des Dorfs, dessen Bevölkerung die gewohnheitsrechtliche Nutzung der Ländereien wiederholt und erfolgreich gegenüber dem Adel verteidigte, lässt sich hier die nachdrückliche Aufrechterhaltung einer substanziellen Landschaft ausmachen.

Übertragen auf das rituelle Handeln in Landschaften wird Olwigs Unterscheidung szenischer und substanzieller Landschaften noch strikter: Im Falle des angelsächsischen »*Beating the bounds*« seien Tradition und Kostüm die sentimentalsten Überbleibsel dessen, was einst die ausdrückliche Geltendmachung von Gewohnheitsrechten und die von ihm geschützten Praktiken (*customs*) war. Der Verallgemeinerung dieses Befunds widerspricht die zweite wesentliche Erkenntnis dieses Beitrags: Auch wenn traditionelle und folklorereiche Feste im ländlichen Raum auf den ersten Blick auf einer passivierten Landschaft aufgeführt zu werden scheinen, kann eine vertiefende Analyse substanzielle Elemente der Beziehung von Menschen und ihrer Landschaft offenbaren. Damit sind sie eine besonders fruchtbare Quelle ethnographischer Erkenntnisse, die sich unter dem Gesichtspunkt der Landschaftsgerechtigkeit fassen und diskutieren lassen. Das Beispiel des Transhumanzfests in Siruela hat gezeigt, dass dessen Organisator*innen Spektakel und Inszenierung gerade zur Bekräftigung ihrer substanziellen Forderungen heranziehen. Um sich über die konkrete Landschaft hinaus sichtbar zu machen, werden Ästhetik und Folklore bewusst eingesetzt, um Besucher*innen anzulocken und zu vergnügen. Vielmehr noch wurde das Transhumanzfest sogar als Tradition erfunden, um Anspruch auf landschaftliche Teilhabe geltend zu machen, sowohl in Form von Gewohnheitsrechten für Zugang und Nutzung von Ländereien als auch in Form verbundener Güter wie der örtlichen Lebensqualität. An diesem Punkt fallen prozedurale und materielle Landschaftsgerechtigkeit zusammen: Durch die kollektive Ausübung allgemeiner Wege- und Nutzungsrechte wird deren Gültigkeit öffentlichkeitswirksam bekräftigt und die Dehesa als gerechte Landschaft mit dem moralischen Ziel des Gemeinwohls behauptet.

Danksagung

Die diesem Beitrag zugrundeliegende Forschung wurde zwischen 2017 und 2021 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen des Son-

derforschungsbereichs 1070 »RessourcenKulturen« (Universität Tübingen) gefördert.

Literatur

- Cosgrove, Denis (1993): *The Palladian Landscape: Geographical Change and its Cultural Representations in Sixteenth-Century Italy*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Cosgrove, Denis (2008): *Geography and vision: Seeing, Imagining and Representing the World*. London und New York: I.B. Tauris.
- Hobsbawm, Eric (1983): »Introduction: Inventing Traditions«, in: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983: Cambridge University Press, S. 1–14.
- Melles, Maïke (2021): »The Representation of the Dehesa Landscape in Spanish Local Museums«, in: Martin Bartelheim/Leonardo García-Sanjuán/Roland Hardenberg (Hg.), *Human-Made Environments. The Development of Landscapes as Resource Assemblages*. Tübingen: Tübingen University Press, S. 35–51.
- Melles, Maïke (2023a): *Landscape as a Resource: Reinventing Heritage in the Spanish Dehesa*. Dissertationsschrift. Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt a.M.
- Melles, Maïke (2023b): »Rooting Pigs in a Plural Landscape: Human and Porcine Place-making in the Spanish Dehesa«, in: *Etnofoor* 35 (2), S. 85–100.
- Mels, Tom/Mitchell, Don (2013): »Landscape and Justice«, in: Nuala C. Johnson/Richard H. Schein/Jamie Winders (Hg.): *The Wiley-Blackwell Companion to Cultural Geography*. Malden (MA), Oxford und Chichester: John Wiley and Sons, S. 209–224.
- Mitchell, Don (2023): »Landscape Justice«, in: Johanna Ohlsson/Stephen Przybylinski (Hg.), *Theorising Justice. A Primer for Social Scientists*. Bristol: Bristol University Press, S. 205–222.
- Olwig, Kenneth R. (1996): »Recovering the Substantive Nature of Landscape«, in: *Annals of the Association of American Geographers* 86/4, S. 630–653.
- Olwig, Kenneth R. (2002): *Landscape, nature and the body politic. From Britain's Renaissance to America's New World*. Madison. University of Wisconsin Press.

- Olwig, Kenneth R. (2005): »The Landscape of ›Customary‹ Law versus that of ›Natural‹ Law«, *Landscape Research* 30/3, S. 299–320.
- Olwig, Kenneth R. (2007): »Norden and the ›Substantive Landscape‹: A Personal Account«, in: *Geografiska Annaler* 89 B (3), S. 283–286.
- Olwig, Kenneth. (2008): »Performing on the Landscape versus Doing Landscape: Perambulatory Practice, Sight and the Sense of Belonging«, in: Ingold, Tim, und Jo Lee Vergunst (Hg.): *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate, S. 81–91.
- Pinto Correia, Teresa/Herrera, Pedro M./Acosta Naranjo, Rufino (2022): »Landowners«, in: Teresa Pinto Correia/Maria Helena Guimarães/Gerardo Moreno/Rufino Acosta Naranjo (Hg.), *Governance for Mediterranean Silvopastoral Systems. Lessons from the Iberian Dehesas and Montados*. London und New York: Routledge, S. 23–37.
- Real Academia Española (2024): »Dehesa«, *Diccionario de la lengua española* (version 23.5 online). <https://dle.rae.es/dehesa?m=form> (letzter Zugriff am 26.07.2024).
- Rodríguez Serrano, Casildo (2012): »Siruela, capital de la Mesta«, [Siruela, Hauptstadt der Mesta.], in: *Federación de Asociaciones Culturales de La Siberia, La Serena y las Vegas Altas (SISEVA; Hg.)*, IV Encuentros de estudios comarcales. Vegas Altas, La Serena y La Siberia. Badajoz: Diputación de Badajoz, S. 55–90.
- Thompson, Edward P. (1971): »The moral economy of the English crowd in the eighteenth century«, *Past & Present* 50, S. 76–136.
- Thompson, Edward P (1993): *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York: The New Press.