

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

vol. XX, No. 4–2004

MULTIKULTURELLE AUTONOMIE IN LATEINAMERIKA

Schwerpunktredaktion: Leo Gabriel, René Kuppe

Mandelbaum Edition Südwind

Inhaltsverzeichnis

- 4 Einleitung
- 8 RENÉ PAUL AMRY
Das Recht auf kulturelle Identität als Schranke für das Strafrecht
in Lateinamerika
- 25 LEO GABRIEL
Multikulturelle Autonomie: Ein Paradigma für
partizipative Demokratie in Lateinamerika
- 43 RENÉ KUPPE
Diskurse zur Begründung multikultureller Autonomie in Lateinamerika
- 62 GILBERTO LÓPEZ Y RIVAS
Die Autonomie der Indio-völker in Mexiko
- 74 ROBERT LESSMANN
Multikulturelle Autonomie und Nachhaltigkeit am Beispiel
der „Gewerkschaften“ der Kokabauern Boliviens
- 89 NICOLE SCHABUS
Freihandelsabkommen bedrohen indigene Rechte
Indigene Autonomie in den Amerikas oder Freihandel
mit indigenen Rechten
- 103 Rezensionen
- 109 Autorinnen und Autoren
- 110 Die letzten Ausgaben
- 111 Informationen für AutorInnen / Information for Contributors
- 112 Impressum

Einleitung

Der Hintergrund des vorliegenden Heftes des Journals für Entwicklungspolitik ist ein zweifacher. Einerseits erwächst es einer akademischen Zusammenarbeit der beiden Schwerpunktedakteure im Rahmen eines großangelegten EU-finanzierten und vom Ludwig Boltzmann-Institut für zeitgenössische Lateinamerikaforschung koordinierten dreijährigen Forschungsprojektes, dessen ursprünglich mit einem Fragezeichen versehene Arbeitshypothese lautet: „Multikulturelle Autonomien – eine notwendige Voraussetzung für nachhaltige Entwicklung“. Mit insgesamt sechs lateinamerikanischen Partnerinstitutionen (Universidad Autónoma – UAM-Mexiko, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua – UNAN-Managua, Koskun Kalu-Panama, Instituto Socioambiental – ISA-Brasilien, Fundación Pueblo Indio – FPI-Ecuador und Centro Integral de Desarrollo Económico y Social – CIDES-Bolivien) und vier weiteren spezialisierten Forschungsinstitutionen in Europa (Institut für Recht und Religion der Universität Wien, Ethnologisches Seminar der Universität Zürich, Centre Tricontinental – CETRI-Louvain la Neuve und Ethnologisches Institut der Freien Universität Berlin) ist es ein besonders komplexes sozialwissenschaftliches Unterfangen der internationalen Lateinamerikaforschung.

Das vorrangige Ziel des unter dem Acronym LATAUTONOMY geführten Projekts ist es, durch eine vergleichende interdisziplinäre Analyse von unterschiedlichen Autonomieprozessen in sechs lateinamerikanischen Staaten ein Strukturmodell zu entwickeln, anhand dessen für weltweit existierende, ethnisch und/oder kulturell bestimmte regionale Konflikte nachhaltige politische Lösungsvorschläge erarbeitet werden können. Zu diesem Zweck wurde in drei aufeinanderfolgenden Forschungsstapen in 12 lateinamerikanischen Autonomieregionen entlang der drei Hauptachsen

Recht/Politik - Wirtschaft - Kultur/Interkulturalität

eine Bestandsaufnahme durchgeführt, deren Elemente in einer miteinander vergleichbaren Weise auf einer systematisierten Datenbank gespeichert wurden (siehe <http://www.latautonomy.org>). Dieser Schritt wurde durch Auswertung von über 300 Fragen durch spezialisierte Forscherteams erreicht, die vielfach selbst aus den untersuchten, zumeist indigenen Regionen stammen. Dabei wurde die teilnehmende Beobachtung der ForscherInnen durch Aufarbeitung einschlägiger Fachliteratur zu diesen Regionen ergänzt.

In einer zweiten Phase wurde mittels eines geschlossenen und eines offenen Fragebogens sowie verschiedener Analysen von Focus-Gruppen die subjektive Bewertung der Autonomieprozesse sowohl durch die indianische als auch durch die nichtindianische Bevölkerung in den betroffenen Regionen herausgearbeitet. Diese mit Methoden der qualitativen und teilweise auch quantitativen Sozialwissenschaften erarbeitete Innenansicht der Autonomieprozesse wurde durch länderspezifische politologische Studien ergänzt, welche die politischen und ökonomischen Akteure des nationalen Umfeldes (Staatsregierungen, politische Parteien, transnationale Unternehmungen, Entwicklungszusammenarbeit etc.) unter die Lupe nahmen.

In einer dritten Phase wird zur Zeit auf der Grundlage des erarbeiteten Materials den länderübergreifenden Arbeitshypothesen nachgegangen, die sich aus dem Vergleich der verschiedenen Autonomieregionen ergeben. Aus der kritischen Auseinandersetzung mit den regionalen Stärken und Schwächen (unter dem Gesichtspunkt einer ganzheitlich verstandenen Nachhaltigkeit) soll noch dieses Jahr ein Strukturmodell entstehen, das auch mit nicht-lateinamerikanischen, mehr oder minder konfliktiven Autonomieprozessen korreliert werden kann. Zu diesem Zweck erarbeiten im Augenblick Experten verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen drei Studien, welche die Autonomieprozesse in drei verschiedenen Kulturkreisen zusammenfassend darstellen sollen: Katalonien, Kaukasus (insbesondere Tschetschenien und Dagestan) und das Kurdengebiet im Irak.

Es lässt sich schon jetzt abschätzen, dass die Resultate dieses sowohl thematisch als auch regional sehr weit gespannten Forschungsprozesses einen mannigfaltigen Niederschlag finden werden. Beim 2. Kontinentalen Treffen der Indigenen Völker Lateinamerikas vom 20. bis 24. Juli 2004 in Quito, Ecuador, ist der Forderung nach Autonomie ein zentraler Stellenwert zugekommen. Denn für die indigenen Völker Lateinamerikas ist die auf wechselseitigem Respekt beruhende, multikulturelle Autonomie nicht nur eine unverzichtbare Voraussetzung für eine nachhaltige Entwicklung; angesichts der immer stärker werdenden Bedrohung durch die politischen, ökonomischen und militärischen Machthaber der Globalisierung, der so genannten *global players*, ist Autonomie für die meisten indigenen Völker (und nicht nur für sie) auch zu einer existentiellen Grundsatzfrage geworden. Deshalb sind immer mehr Menschen bereit, für die verschiedenen Dimensionen dieser Autonomie, wie Lebensraum und natürliche Reichtümer, eigenständige kulturelle Entwicklung und politische und juristische Selbstbestimmung, einzutreten. Dabei stehen sie oftmals übermächtigen Interessen gegenüber, zumal es die mit der Fassade des Nationalstaates verkleideten Akteure transnationaler Wirtschaftsinteressen sind, die

sich gegen die Ausweitung der individuellen und kollektiven Menschenrechte indigener Völker wehren.

Da die Erfolge einer auf Lösung interethnischer Konflikte abstellenden Politik letztlich von breiter öffentlicher Akzeptanz abhängig sind, soll durch eine derzeit im Rahmen des Projektes produzierten Fernseh-Dokumentation ein Beitrag zum besseren Verständnis von multikulturellen autonomen politischen Strukturen geschaffen werden. Selbstverständlich wird das Projekt aber auch einen breiten akademischen Niederschlag finden. Die eigentlichen Projektergebnisse sollen demnächst in einem zweibändigen Werk in Buchform der Öffentlichkeit vorgelegt werden, in zwei Ländern Lateinamerikas (Ecuador und Mexiko) sind bereits monographische Studien über die Forschungsergebnisse zu den jeweiligen nationalen Autonomieprozessen erschienen.

Vor dem Hintergrund der gemeinsamen Projekterfahrungen sahen es die beiden Schwerpunktredakteure dieses Heftes schließlich auch als interessante Herausforderung an, eine gemeinsame Ringvorlesung an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien zum Thema „Multikulturelle Autonomien“ zu gestalten¹.

In dieser Lehrveranstaltung, in der auch die verschiedenen methodischen Perspektiven mehrerer FachkollegInnen eingebracht werden, sollen die juristischen, politologischen und ökonomischen Perspektiven der Autonomiedebatte in Lateinamerika beleuchtet werden. Die Ringvorlesung ist zwar keine systematische Präsentation von Projektergebnissen, behandelt aber vor dem Hintergrund des Projektes bestimmte kritische Eckpunkte der Autonomiedebatte, die konkret auch aus didaktischen Gesichtspunkten ausgewählt und zusammengestellt wurden.

Im vorliegenden Band werden einige ausgewählte Beiträge dieser Ringvorlesung herausgebracht. Alle Beiträge haben gemeinsam, dass Fragen nachgegangen wird, die mit der zunehmenden Artikulation oder Anerkennung von Forderungen nach Autonomie und ethnisch legitimer Selbstbestimmung zu tun haben. Nachdem im ersten Beitrag von L. Gabriel ein Überblick geboten wird, wie sich im lateinamerikanischen Raum politische Autonomiedebatten zunehmend als Gegengewicht zur aktuellen neoliberalen Globalisierung ausgebildet haben, geht R. Kuppe in seinem Beitrag auf die Herausforderung ein, die die Konstruktion multikultureller Autonomiestrukturen für die Begründung des modernen, sogenannten nachaufgeklärten Staates mit sich bringt. G. López y Rivas zeigt, wie der Kampf um indigene Autonomie in Mexiko in Verbindung steht mit der noch viel grundsätzlicheren Infragestellung der Rolle des mexikanischen Staates als repressives Werkzeug zur Durchsetzung liberalistischer Strukturpolitik. N. Schabus knüpft hier an, indem sie thematisiert,

wie im letzten Jahrzehnt internationales neoliberales Wirtschaftsrecht (sprich Freihandelsabkommen, Investitionsschutz, Vorgaben für Privatisierung usw.) normativ die Oberhand gewonnen hat gegenüber anderen Rechtsgebieten wie etwa Menschenrechtsschutz, Umweltrechten oder selbst nationalem Verfassungsrecht. Die deklarativ anerkannten Autonomierechte indigener Völker werden dadurch vielfach unterlaufen und unwirksam. Trotz oder vielmehr wegen des hartnäckigen Widerstandes der herkömmlichen funktionellen Eliten gegen die Anerkennung von Autonomie musste diese vielerorts rein faktisch von unten erkämpft werden. Ein plakatives Beispiel für eine derartige Erfahrung beschreibt R. Lessmann in seiner Studie. Dieser Beitrag macht gleichzeitig klar, wie sehr vereinfachende Erwartungen in Bezug auf Autonomiephänomene nicht zutreffen, sind doch die Träger der politischen De-facto-Autonomie der Cocaleros der bolivianischen Chapare-Region keine eingessene „indigene“ Bevölkerung, sondern Zuwanderer aus anderen Landesteilen; andererseits können deren politische Eigenstrukturen als „traditionell“ bezeichnet werden, da sie vielfach auf Elementen der sogenannten „andinen Konsensdemokratie“ beruhen.

Schließlich beschäftigt sich R. Amry mit den Auswirkungen der Autonomiedebatte auf die Strafrechtspflege, auf einen Bereich also, der gewissermaßen als eine der zentralsten Funktionen des modernen Nationalstaates gilt. Nichtsdestoweniger hat die Debatte um ethnische Rechte zur Einsicht geführt, dass das Strafrecht gegenüber dem kulturellen Hintergrund des Strafverfolgten nicht indifferent sein sollte, was zu einer Reihe von strafrechtsdogmatischen Entwicklungen geführt hat, die letztlich auf die Sicherung kultureller Eigenständigkeit (gegenüber dem Nationalstaat) hinauslaufen könnten.

Die Schwerpunktredakteure meinen, dass die Beiträge wichtige Impulse für allgemeinere entwicklungstheoretische Fragen abgeben können, berührt doch die Autonomiedebatte, die lange Zeit aus dem entwicklungspolitischen Diskurs aller gesellschaftspolitischen Richtungen ausgeblendet blieb, alle Bereiche globaler Entwicklung. Ein gerechter Ausgleich zwischen den Anliegen der Träger verschiedener Kulturen sichert nicht nur das nachhaltig friedliche Zusammenleben der ethnischen Gruppen, sondern ist auch eine Voraussetzung für mehr Einzelgerechtigkeit, denn niemand lebt frei, wenn die ethnische Gruppe, der er sich zugehörig fühlt, diskriminiert oder gar unterdrückt wird.

DR. LEO GABRIEL, KOORDINATOR LATAUTONOMY
UNIV.-PROF. DR. RENÉ KUPPE

¹ Diese Lehrveranstaltung des Wintersemesters 2004/05 ist gleichzeitig eine Pflichtlehrveranstaltung im Rahmen des „Interdisziplinären Lehrgangs für höhere Lateinamerika-Studien“ des Österreichischen Lateinamerika-Instituts.

RENÉ PAUL AMRY

Das Recht auf kulturelle Identität als Schranke für das Strafrecht in Lateinamerika

1. Die Kriminalisierung indigener Kulturen

Die militärische Unterwerfung Lateinamerikas durch Spanien war 1534 mit der Eroberung des Inka-Reichs weitgehend abgeschlossen. Der Kampf um die ideologische Kontrolle über die indigene Bevölkerung dauert hingegen bis heute an. Es stehen einander dabei zwei Rechtskulturen gegenüber, die zueinander in teils antagonistischer, teils symbiotischer Beziehung stehen. Das Verhältnis des Staates zur indigenen Bevölkerung ist sowohl durch sozioökonomische als auch durch kulturelle Diskriminierung geprägt. Insbesondere sind die indigenen Völker beim Zugang zu öffentlichen Dienstleistungen benachteiligt. Die Justiz ist in indianischen Gebieten meist schwach vertreten. Die ungenügende finanzielle, personelle und technische Ausstattung sowie die geographische Distanz erschweren für die indigenen Gemeinschaften einen effektiven Zugang zum staatlichen Recht. Probleme auf nationaler Ebene, wie die weitverbreitete Korruption, die Schwerfälligkeit und Ineffizienz des Justizapparats und die prohibitiven Kosten der Behördenwege tragen dazu bei.

Neben die sozioökonomischen Faktoren tritt der Rassismus. Die mangelnde Sensibilität für kulturelle Andersartigkeit prägt bis heute die Mentalität der meist aus der urbanen Mittelschicht stammenden Bürokratie. Strukturelle Probleme wie der Mangel an zweisprachigen Richtern und Anwälten oder geschulten Gerichtsdolmetschern sind nach wie vor verbreitet.

Die Diskriminierung indigener Kultur drückt sich auch in der Kriminalisierung von Handlungen aus, die innerhalb derselben erlaubt oder sogar gefordert sind. Der traditionelle Konsum und Anbau von *Coca* ist in manchen Staaten des Andengebietes verboten (Peru und Ekuador), während er in anderen (Bolivien und Kolumbien) straffrei gestellt wurde. In Mexiko trägt die Unklarheit der Gesetzeslage zur Strafverfolgung der rituellen Verwendung von *Peyote* bei (vgl. etwa Valdez 1998). Zwar hatte Mexiko bei der Ratifizierung der Konvention über psychotrope Substanzen einen Vorbehalt bezüglich der

traditionellen Drogenverwendung angemeldet, erließ aber keine dementsprechende innerstaatliche Norm. Die Herstellung bestimmter alkoholischer Getränke wie *Cuxa* oder *Boch* ist in verschiedenen Ländern ein Delikt gegen das Finanzwesen. Im Amazonasbereich kommt es zur Verfolgung der Polygamie, während die im Andenhochland übliche Form des vorehelichen Zusammenlebens (*servinacuy*) oft zu drakonischen Gefängnisstrafen für den männlichen Partner führt (im Extremfall wird er wegen Vergewaltigung verurteilt, da der Beischlaf mit einer Minderjährigen bis 14 Jahren in Peru laut Strafgesetzbuch als solche anzusehen ist).

Bedeutsam für die bäuerlich geprägten Kulturen ist die Kriminalisierung traditioneller Holz-, Jagd- und Fischereirechte, sowie traditionelle Eigentumstitel. Das häufige Fehlen von schriftlichen Titeln und Grundbucheintragungen ermöglicht Räumungen und Strafverfolgung wegen angeblicher Usurpation. Auch die Verfolgung indigener Autoritäten trifft die indigenen Gemeinschaften hart. Die von ihnen eingesetzten Organe werden oft wegen Amtsanmaßung, Körperverletzung oder Freiheitsentziehung verfolgt (allein im Gericht von Bambamarca / Peru, lagen 1993 diesbezüglich über hundert Anzeigen vor, vgl. Yrigoyen/Zuñiga 1996: 92).

Der Schutz des Lebens ist ein Bereich, in welchem dem Richter die Beachtung kultureller Einwände besonders schwer fallen muss. Morde an angeblichen „Hexern“ sind jedoch immer noch weitverbreitet, entweder weil der Täter sich unmittelbar bedroht fühlte oder als Ergebnis eines Beschlusses der Gemeinschaft. Collier bringt in einer Studie über Zinacantán (Mexiko) Hexermorde mit dem Eingreifen der staatlichen Gerichte in Verbindung, da diese weder die „Hexer“ bestrafen können noch die Verhängung reparativer Strafen durch die Gemeinschaft erlauben. Der Mangel an Alternativen führe schließlich zu Verzweigungsakten seitens der vermeintlichen Opfer des „Hexers“ (Collier 1995: 176-178). Kulturelle und ökonomische Gründe sind auch bei anderen Morden feststellbar. Bei halbnomadischen Gruppen kommt es zur Tötung jener Neugeborener, die von der Gruppe nicht ernährt werden können. Auch im Kontext der traditionellen Rechtsprechung werden vereinzelt noch Todesurteile ausgesprochen. Oft stehen Morde im indigenen Kontext jedoch gerade mit der Zerstörung der traditionellen Kultur in Verbindung. Die Mission der Vereinten Nationen in Guatemala sieht hauptsächlich den bewaffneten Konflikt und die Zerstörung des indigenen Rechts als Auslöser für die zahlreichen Lynchfälle an. (MINUGUA 2002) Gut dokumentiert sind auch „Hexermorde“ im Kontext evangelikaler Sekten (vgl. Kalinsky 2000: 165-202).

Die lateinamerikanische Justiz ist für den Missbrauch durch herrschende gesellschaftliche Gruppen anfällig. Die Strafverfolgung ist selektiv und die

Verhängung von Strafen oft exemplarisch. Jahrelange Untersuchungshaft entziehen Familien den dringend benötigten wirtschaftlichen Rückhalt. Dementsprechend gering ist die von ihr ausgehende Legitimität. Indigene Gemeinschaften vertrauen daher auf ihre eigenen Mechanismen. Dabei stützen sie sich auf Prinzipien wie Konsens, Billigkeit und Reparation. Indigene Verfahren sind zügig und kostenfrei. Die traditionelle Konfliktlösung wird jedoch durch die zunehmende soziale, religiöse und kulturelle Heterogenität der Gemeinschaften erschwert. Es handelt sich aber auch um anpassungsfähige, lebendige Mechanismen, die in stetem Wandel begriffen sind und sich auch an neue Rahmenbedingungen, etwa in städtischen Randsiedlungen, anzupassen vermögen (Castillo 2001).

Die Beziehung zur Justiz gestaltet sich schwierig, da die traditionellen Mechanismen einerseits das ineffiziente staatliche System entlasten und Täter an die staatliche Justiz ausliefern, andererseits aber das staatliche Rechtsprechungsmonopol herausfordern. So sind beide Systeme teils antagonistisch, teils komplementär (den Parteien steht es frei, ein Gericht aufzusuchen, beziehungsweise fungiert die staatliche Justiz als übergeordnete Instanz).

Der Staat hat auf die Herausforderung durch die indigene Kultur und sein Rechtssystem zu verschiedenen Zeiten, je nach den wirtschaftlichen und politischen Bedürfnissen des Augenblicks, unterschiedlich reagiert. Die europäische Anthropologie und Straftheorie lieferten dazu immer wieder das notwendige ideologische und technische Instrumentarium.

2. Die spanische Herrschaft, 1492-1821

Die spanischen Eroberungen wurden von Privatunternehmern durchgeführt, welche die Bevölkerungen des karibischen Raums durch exzessive Ausbeutung rasch dezimierten. Im Interesse des Überlebens der Kolonien war die Krone gezwungen einzugreifen. Neu erworbenes Land galt als Eigentum der Krone. Wichtiger war jedoch nun die Kontrolle über die Arbeitskräfte. Schon 1495 verboten die katholischen Könige erstmals die Sklaverei. Die *Leyes Nuevas* von 1542 erklärten die Indigenen zu freien Untertanen. Sie wurden in Siedlungen (*reducciones*) konzentriert, denen die Krone zur Bestreitung des Unterhalts Kommunalland zuordnete. Die Krone zederte ihre Arbeitskraft an einzelne Siedler und verpflichtete diese zur Evangelisierung der ihnen anvertrauten Indianer. Gleichzeitig entzog sie jedoch die Indigenen der direkten Kontrolle durch die Siedler. Weder diese noch andere Spanier durften sich in den indianischen Gemeinschaften niederlassen.

Das Gerichtswesen wurde dem spanischen Modell nachgeformt. Für leichte Fälle waren indigene *alcaldes* zuständig. Höhere Streitwerte, Delikte und Berufungen oblagen spanischen Beamten, den *corregidores*. Prozesse mit indigenen Streitparteien waren verfahrensrechtlich den Prinzipien der Zügigkeit und Billigkeit unterworfen. Indigene konnten statt eines Anwalts den *protector de indios* in Anspruch nehmen, der sie kostenlos zu vertreten hatte. Außerdem wurden sie als *miserables* betrachtet. Dadurch waren sie milder zu bestrafen. Sie blieben von manchen Tatbeständen, wie dem Raufhandel oder der Beleidigung, ausgenommen. Die Gerichte hatten auch indigenes Gewohnheitsrecht anzuwenden, soweit dieses nicht der christlichen Ordnung und den Gesetzen widersprach.

3. Die ersten Jahrzehnte der Unabhängigkeit, 1821-1850

Die französische Revolution schaffte das Ständerecht mit seinen Sonder- und Gewohnheitsrechten ab und rückte das Individuum und die Gesetze in den Vordergrund. Die spanische Verfassung von 1811 erklärte die Indigenen zu Staatsbürgern. Die Abgaben und die Zwangsarbeit, welche auf ihnen lasteten, wurden abgeschafft. Nur die Volksversammlung sollte nun Rechtssetzungskompetenzen ausüben, womit das indigene Gewohnheitsrecht als Rechtsquelle abgeschafft wurde. Die im Zuge der Unabhängigkeitskriege erlassenen lateinamerikanischen Verfassungen behandelten die indigene Frage auf ähnliche Art. So schafft etwa die venezolanische Verfassung von 1811 die Sonderbestimmungen für Indigene ab.

Die liberale Theorie wich jedoch bald konservativeren Impulsen. Nach der Wiedereinführung der Abgaben wurde auch die Sonderstellung der Indigenen als *miserables* wieder eingeführt (vgl. etwa für Kolumbien Gesetz vom 18/11/1821). Peru bestätigte 1824 die Geltung der spanischen Gesetze, während diese in Guatemala 1839 nach einer konservativen Machtübernahme teilweise wieder in Kraft traten. Jene Indigenen, die „integrierten“ Gemeinschaften angehörten, unterlagen nun in einigen Aspekten einem Sonderstatus, waren jedoch ansonsten den allgemeinen Gesetzen und den Strafgerichten unterworfen.

Die Beziehung des Staates zu nicht-integrierten Gemeinschaften unterlag hingegen der Exekutive. In Venezuela und Kolumbien versuchte der Staat, die Assimilierung durch Missionierung voranzutreiben. Im Bereich des Strafrechts waren Missionsfunktionäre für Delikte mit geringen Strafen zuständig. Nur bei schweren Delikten waren die Täter an ordentliche Gerichte auszuliefern. Die Funktionäre hatten ausschließlich nach dem Billigkeitsprinzip vorzugehen und unterlagen ansonsten keinen Regeln. In Nikaragua trat 1837 ein durch den

Strafgesetzentwurf von Louisiana (Livingston-Kodex) inspiriertes Gesetzbuch in Kraft. Es schloss „wilde“ indianische Stämme von seiner Anwendung aus, solange nicht wichtige Interessen des Staates von der Tat betroffen waren.

4. Die Zeit der Plantagenwirtschaft, 1850-1930

In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erfolgte eine relative Beruhigung des bis dahin permanenten Kriegszustands. Die Stärkung der Zentralgewalt wurde auch durch den Boom der exportorientierten Plantagenwirtschaft getragen. Indigenes Kommunalland wurde enteignet und ging weitgehend im Großgrundbesitz auf. Den zusätzlichen Bedarf an Arbeitskräften deckte die Plantagenwirtschaft durch Schuldknechtschaft und Landstreicherei-Gesetze ab.

In Bezug auf das Strafrecht zerfielen die lateinamerikanischen Staaten in zwei Gruppen: Einerseits in jene, wo Indigene strafrechtlich als Staatsbürger behandelt wurden und andererseits in jene, in denen nicht-integrierte Indigene lebten und die für sie ein Sonderregime beibehielten. Der Hinweis auf den Status der Indigenen als *miserables* verschwand aus den Normen. Um 1880 erließ Venezuela für drei Territorien fast gleichlautende Dekrete, welche die Wirkung verschiedener allgemeiner Gesetze abändern und die in Bezug auf Indigene die Milderung von Gefängnisstrafen vorsahen (vgl. etwa Dekret vom 23. August 1882). In Guatemala wiederum wurden nach der liberalen Machtübernahme von 1871 Indigene als Staatsbürger behandelt.

Bezüglich der nicht-integrierten Indigenen waren die Missions-Statuten nun ausführlicher und stärker vereinheitlicht. In Kolumbien und Venezuela, in denen eine größere nicht integrierte Bevölkerung lebte, wurde die Verwaltung der Missionen jeweils 1890 und 1915 an katholische Orden übertragen. In Venezuela wurde die Strafrechtskompetenz der Missionare sogar so weit ausgelegt, dass für eine gerichtliche Kompetenz überhaupt kein Raum mehr vorhanden war. Die Missionare waren dabei ausschließlich an das „Billigkeitsprinzip“ gebunden. In Kolumbien blieb die Kompetenz der Missionen auf geringfügige Vergehen beschränkt.

Das Strafrecht diente nun unverhohlen der Assimilierung und Arbeitskraftbeschaffung. 1887 trat in Kolumbien ein Gesetz in Kraft, nach dem Strafen herabgesetzt werden konnten, wenn sich der Täter in der Zwischenzeit taufen ließ (Dekret 153 von 1887: Art. 318-320). Guatemala führte die zwangsweise Aushebung von Dorfbewohnern als Arbeitskräfte für die Plantagen ein (Dekret 177 von 1877). Das System wurde später durch die Schuldknechtschaft ersetzt (Dekret 471 von 1893) welche ihrerseits verboten, und

durch Landstreichereigesetze ersetzt wurde (Dekret 1996 von 1934). Peru führt die Zwangsarbeit beim Straßenbau (Gesetz 4113 von 1920) und bald darauf ein Landstreichereigesetz ein (Gesetz 4891 von 1924). In Venezuela ersuchte bereits 1855 ein Gouverneur die übergeordnete Behörde darum, verdächtige, aber vom Gericht freigesprochene Indigene an Plantageneigentümer in unbezahlter Arbeit zuteilen zu dürfen (Armellada 1977: 139-141). Die Behörde lehnte dies im Hinblick auf den Gleichheitsgrundsatz ab, riet ihm jedoch, vom Tatbestand der Landstreicherei Gebrauch zu machen. Die 1880 erlassenen venezolanischen Dekrete sahen ausdrücklich vor, dass nicht-integrierte Indigene nicht als Landstreicher anzusehen waren.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts beeinflussten neue Strömungen aus der Ethnologie und der neu entstehenden Kriminologie das Bild des Indigenen. Das kolumbianische Missionsgesetz von 1890 teilte nach evolutionistischem Schema Indigene in „Wilde“ und „bereits in Missionen reduzierte“ ein. Ein kolumbianischer Entwurf für das Strafgesetzbuch von 1916 schlug die Einteilung Indigener in drei Gruppen vor: Die Situation nicht-reduzierter Indigener unterliege der Exekutive; „Semizivilisierte“ sollten als Minderjährige behandelt werden, während die Zivilisierten anderen Staatsbürgern gleichgestellt wären.

Neben dem Evolutionismus trat auch ein neuer, „wissenschaftlicher“ Diskurs des Rassismus auf. 1889 forderte der mexikanische Historiker Riva Palacio die „rassische Vereinheitlichung“ des mexikanischen Volkes (Urías 2000: 29). Einwanderungsgesetze in Argentinien, Guatemala und anderen Staaten sollen die „Verbesserung der Rasse“ fördern. Vom Bauern wurde erwartet, er solle nun ein „Hybride“ sein, der „die Vorteile des modernen Proletariats [Geschwindigkeit, Effizienz, die nicht nur aus einer generischen Prädisposition zur Arbeit, sondern auch aus einer rationellen Einstellung zur Arbeit entspringt] und die des traditionellen lateinamerikanischen Landarbeiters [geringe Lohnforderungen, Sanftmut in der Hinnahme einer Disziplin, die aufgrund ihrer geringen Rationalisierung weiten Raum für Willkür bietet] verbindet“ (Halperin Donghi 1990: 227). Der Staat musste dafür auf Disziplinierungsmaßnahmen zurückgreifen und erhoffte die langfristige Lösung des Problems durch eine biologische Europäisierung zu erreichen. Lateinamerikanische Ärzte und Juristen griffen die Thesen des kriminologischen Positivismus auf und versuchten, Verbindungen zwischen physischen Merkmalen, Rasse und Kriminalität herzustellen. Vor allem in Mexiko entstanden ab der französischen Okkupation zahlreiche kranometrische Studien, die belegen sollten, dass bei kriminellen Indigenen archaische, „atavistische“ Merkmale steinzeitlicher Indianer zum Vorschein kamen (Urías 2000). Die Triebgebundenheit des „Primitiven“ rechtfertigte seine Sonderbehandlung außerhalb des Strafrechts.

Der kriminologische Positivismus wirkte auch auf die Rechtssetzung ein. 1924 trat in Peru das erste Strafgesetzbuch in Kraft, das die besondere Situation nicht nur der „Wilden“ sondern auch die der „semizivilisierten“ Indigenen normierte. Dieser Kodex sah nicht nur Strafen sondern auch Sicherungsmaßnahmen für schuldunfähige Rechtsbrecher und Erziehungsmaßnahmen für schulfähige Täter vor (unter „Schulfähigkeit“ wird heute die Fähigkeit verstanden, das Unrecht einer Tat einzusehen und dieser Einsicht gemäß zu handeln). Er teilte Indigene in „Wilde“ und „Semizivilisierte oder durch den Alkohol oder die Knechtschaft Verkommene“ ein. Beide waren schulfähig und der Richter konnte alternativ zur Strafe die Einweisung in eine landwirtschaftliche Strafkolonie verhängen, die beim „Wilden“ mit seiner Assimilation endete. Die „Semizivilisierten“ waren insofern besser gestellt, als die Möglichkeit der Strafmilderung bestand. Dies erklärte sich dadurch, dass das Strafgesetzbuch nicht nur, wie die klassischen Codizes, bei der Schuld ansetzte. Es orientierte sich auch an der Gefährlichkeit des Täters. Es ging ihm beim „Wilden“ nicht um Vergeltung, sondern um die Assimilation. Der peruanische Kodex war für die Gesetzgebung in Lateinamerika richtungsweisend, indem er durch das Abgehen vom reinen Schuldstrafrecht nicht-integrierte Indigene in das gerichtliche Strafrecht einband. Andererseits war dies das erste Strafgesetzbuch, das für „semi-zivilisierte“ Indigene eine strafrechtliche Sonderstellung schuf.

5. Populismus und Diktatur, 1930-1980

Die Weltwirtschaftskrise von 1929 führte zu einer langen Phase der Instabilität. Nach einer kurzen Erholungsphase während des Zweiten Weltkrieges vermochten in den meisten lateinamerikanischen Staaten weder der agro-exportierende Sektor, noch die Industrialisierung eine anhaltende wirtschaftliche Stabilisierung herbeizuführen. Das rasche Bevölkerungswachstum und die Verhinderung von strukturellen Reformen in der Landwirtschaft trugen zu einem sozialen Druck bei, dem der Staat immer härtere Repression entgegengesetzte. Nach 1930 entstanden in vielen Staaten Diktaturen faschistischer Inspiration, die während des Krieges allmählich von demokratischen Regierungen abgelöst werden. Außer in einigen wenigen Staaten vermochten sich die zivilen Regierungen jedoch nicht auf Dauer zu halten.

Die 1940er Jahre waren auch die Zeit des Indigenismus, jener Strömung in der staatlichen Politik, die Indigene durch spezielle gesetzliche Bestimmungen in die Staatskultur zu integrieren trachtete. Der I. Interamerikanische Indigenistische Kongress von 1940 forderte die Durchführung von Landreformen und die Zuführung indigener Arbeitskräfte an den industriellen Sektor.

Er anerkannte die Rechtspersönlichkeit der indigenen Gemeinschaften. Die Anerkennung war jedoch nur provisorisch und zielte letztendlich auf die Integration der Indigenen ab. Im Strafrecht standen einander drei Strömungen gegenüber. Die meisten Staaten, darunter Mexiko und Guatemala, entwickelten keine Sondernormen für Indigene. Manche Strafgesetzbücher, wie im Fall von Ekuador oder Chile, sahen allerdings Milderungsgründe oder Schuldabschließungsgründe wegen der „Rustizität“ des Täters vor, die in einzelnen Urteilen auch auf indigene Täter angewendet wurde. Eine zweite Gruppe bildeten Venezuela und Kolumbien, beide mit geringer und teilweise nicht integrierter indigener Bevölkerung, in denen noch die Missionsjurisdiktion galt. Immer einflussreicher wurde schließlich jene Strömung, welche Indigene im Strafgesetzbuch ausdrücklich erwähnt wissen wollte. Dabei wurden „Wilde“, im Gegensatz zum peruanischen Modell, als schuldunfähig, „Semizivilisierte“ hingegen als schulfähig angesehen. Bei letzteren konnten besondere Milderungsgründe geltend gemacht werden. In Bolivien sah das Strafgesetzbuch von 1973 die Schuldunfähigkeit des „selvatischen“ Indigenen und einen Milderungsgrund für den indigenen Täter, dessen Schuldunfähigkeit „sich aus seiner mangelnden Anpassung an das bolivianische kulturelle Umfeld und seinen Mangel an Erziehung ableitet“, vor. Die Erläuterung der Motive für das brasilianische Strafgesetzbuch von 1940 bezeichnete den „selvatischen“ Indigenen, nicht aber den integrierten Indigenen als schuldunfähig. Das brasilianische Indianerstatut von 1973 ordnete bei Indianern entsprechend ihrem Integrationsgrad die Strafmilderung an. Das inzwischen derogierte Strafgesetzbuch von Michoacán (Mexiko) von 1980 anerkannte die Schuldunfähigkeit aufgrund der „Kondition als analphabetischer, nicht integrierter Indigener“. In Kolumbien herrschte in Doktrin und Rechtsprechung Uneinigkeit, ob die Missionsjurisdiktion durch das Strafgesetzbuch aufgehoben worden war und ob in diesem Fall die Bestimmungen über Geisteskrankheit auf Indigene analog angewendet werden konnten. 1970 kam schließlich der Oberste Gerichtshof zu dem Schluss, dass „wilde“ Indigene keine Geisteskranken sind, dass sie zwar durch die Missionsgesetzgebung aus dem normalen Strafrecht ausgenommen waren, aber die Rechtsprechung der Missionsfunktionäre verfassungswidrig gewesen wäre. Daher gäbe es für sie keine zuständige staatliche Rechtsprechungsgewalt (*Corte Suprema de Justicia*, 14/05/1970). Der Anspruch auf Integration der Indigenen als vollwärtige Staatsbürger stand im Gegensatz zu der als diskriminierend empfundenen Gleichsetzung mit geistig Behinderten. Die Begründung der Schuldunfähigkeit läge nicht an einer mangelnden Reife oder geistigen Behinderung, meinten die Kritiker, sondern in der kulturellen Andersartigkeit des Täters. Schon anlässlich des erwähnten Urteils von 1970

hatte einer der Richter in einer vom Urteil abweichenden Stellungnahme die „Wilden“ als rationale Menschen bezeichnet. Ein Gerichtsanthropologe versuchte in einem anderen Prozess 1984 den Sachverhalt durch die im Täter stattfindenden, kulturell bedingten Gedankenabläufe verständlich zu machen (Benítez 1988: 134-135). Der Oberste Gerichtshof setzte nun systematisch „kulturelle Sachverständigengutachten“ ein, um zu einem Urteil zu gelangen.

Noch 1964 meinte der argentinische Strafrechtler Jiménez de Asúa: „Ist der Indianer fähig die „Normen“ [...] zu kennen und die Bedeutung seiner Akte in der für den Vorsatz erforderlichen Weise zu verstehen? Es scheint, dass dies zu verneinen ist“ (Benítez 1988: 176). Ist der „Wilde“ jedoch ein vernunftbegabter Mensch, so folgerte ein wachsender Teil der Lehre, so konnte er auch nicht generell schuldunfähig sein. Die Schuldunfähigkeit (aufgrund kultureller Andersartigkeit) sei nun für jeden Einzelfall zu prüfen. Auch der kolumbianische Oberste Gerichtshof (*Corte Suprema de Justicia*, 28/06/1983) sah für die Schuldunfähigkeit nicht mehr als ausreichend an, dass jemand Indigener sei, sondern forderte, dass der Grad der Reife nicht ausreichend gewesen sein dürfe, „um die in der Gesellschaft herrschenden Verhaltensvorschriften zu verstehen“.

6. Der „Neue Konstitutionalismus“

Im Verlauf der 1980er und 1990er Jahre beendeten veränderte Rahmenbedingungen und unter anderem die Wirtschaftskrise die Phase der bis dahin dominierenden autoritären Regime. Die Demokratisierung schafft Spielräume, die das Erstarken zivilgesellschaftlicher Bewegungen erlaubt. Das neue Kräfteverhältnis reflektiert sich in Verfassungsreformen, die umfangreiche Menschenrechtskataloge und öffentliche Kontrolle durch Verfassungsgerichtshöfe, Rechnungshöfe und Menschenrechtsombudsstellen schaffen. Neu ist auch der Stellenwert, den die Verfassung als Instrument im Dienste sozialer Forderungen, aber auch in der Anwendung durch die Gerichtsbarkeit erfährt. Die meisten neuen Verfassungen erkennen den multiethnischen Charakter von Nation und Kultur an. Die späteren Verfassungen der 1990er Jahre in Bolivien, Kolumbien, Peru, Venezuela, Ecuador und Mexiko, anerkennen auch das Recht auf eine indigene Rechtsprechung durch eigene Organe.

6.1 Der „kulturell konditionierte Irrtum“

Die Anerkennung indigener Rechte betrifft auch den Indigenen als Individuum. Er hat dieselben Rechte wie jeder andere Staatsbürger. Er ist aber

auch Angehöriger eines Volkes, dessen Recht auf kulturelle Identität anerkannt ist, und übt die Gleichheit als Staatsbürger im Einklang mit seiner kulturellen Zugehörigkeit aus (Ballón 2002: 105-111). Dies meint auch der kolumbianische Verfassungsgerichtshof, wenn er auf die Koexistenz der „Rechte des Individuums als solches mit dem Recht des Kollektivs, anders zu sein“ hinweist (*Corte Constitucional*, 26/09/1996: II.2.1.). Das Recht auf kulturelle Identität kann aber in einem Spannungsverhältnis zu anderen, strafrechtlich geschützten Rechtsgütern stehen.

Rechtssetzung und Jurisprudenz reagierten auf diesen Widerspruch mit verschiedenen Mitteln. Ab 1985 begann eine Entkriminalisierung der kulturellen Verwendung von Drogen. Entsprechende Gesetze wurden 1986 in Kolumbien, 1989 in Argentinien und 1993 in Venezuela erlassen. Häufig werden in verschiedene Gesetze, etwa dem kolumbianischen und dem peruanischen Jugendgesetzbuch, nun Bestimmungen eingeführt, wonach Richter im Umgang mit indigenen Tätern Rücksicht auf das Gewohnheitsrecht zu nehmen haben. Laut dem chilenischen Indigenengesetz von 1993 muss der Richter die Möglichkeit eines gewohnheitsrechtlichen Schuldausschlussgrundes oder Milderungsgrundes in Betracht ziehen. 1993 reformierte Mexiko, nach der Ratifizierung der ILO-Konvention 169 über indigene Völker, das föderale Strafgesetzbuch. Der mexikanische Richter muss nun das Gewohnheitsrecht bei der Festlegung der Strafe beachten. Die einzelnen Bundesstaaten zogen darauf mit Reformen in ihren Strafgesetzbüchern nach. Das kolumbianische Strafgesetzbuch von 1980 sieht den Indigenen noch immer als schuldunfähig an. Der Verfassungsgerichtshof erklärte jedoch, dass deren Beurteilung aus der Sicht der Schuldunfähigkeit dem Recht auf Selbstbestimmung widerspräche und eine negative Konnotation enthalte. Es handle sich vielmehr darum zu bestimmen, ob der Täter wusste, dass die Tat verboten war. Bei Nicht-Vorliegen dieses Bewusstseins läge eine „valorative Differenz“, aber keine Unterlegenheit seiner Fähigkeiten vor (*Corte Constitucional*, 26/09/1996: II.2.3.1.).

Die Anerkennung indigener Rechte in den neuen Verfassungen musste mit der Beibehaltung der als diskriminierend empfundenen Schuldunfähigkeit kollidieren. Es musste daher eine strafrechtliche Figur gefunden werden, die auch nach der Abschaffung der indigenen Schuldunfähigkeit einen umfassenderen Schutz kulturell determinierter Täter garantierte, als dies durch die Strafmilderung möglich war. Dabei bot sich der Verbotsirrtum an. Dessen Vorliegen bedeutet, dass der Täter das Unrecht seiner Tat nicht erkannte. Die Anwendung des Verbotsirrtums auf Indigene ist nicht völlig neu. Sie findet sich sowohl in vereinzelt peruanischen Urteilen als auch in Form von Strafgesetzentwürfen. Der venezolanische Entwurf für ein Strafgesetzbuch von 1938

spricht etwa von der Anerkennung des Verbotsirrtums in Bezug auf Taten, die durch „mental primitive Personen“ begangen wurden.

Der Verbotsirrtum passt zu einem mit dem Konzept der kulturellen Gleichheit gut zusammen. Die neuen Verfassungen schaffen kein Sonderstatut für Indigene, sondern fordern die Gleichbehandlung der Staatsbürger unter Beachtung der Gleichheit der Kulturen. So meint der peruanische Jurist Ballón bezüglich der Anwendung des Verbotsirrtums auf Indigene zustimmend: „Die spezifische strafrechtliche Behandlung unserer sozialen Unterschiede – ob real oder imaginär – verschwindet in der gleichen Behandlung aller kulturellen Subjekte, die in einen Strafprozess verwickelt sind“ (Ballón 2002: 78). Jeder Täter, nicht nur der Indigene, kann sich auf den Verbotsirrtum berufen. Popularisiert und ausgebaut wurde das Konzept durch den argentinischen Juristen Raúl Zaffaroni (Zaffaroni 1988: 577-586). Dieser untersuchte das Vorliegen eines „kulturell bedingten Irrtums“. Dieser Irrtum kann gegebenenfalls auch, etwa bei „Hexermorden“, ein Sachverhaltsirrtum sein. Zaffaroni versteht unter dem kulturell bedingten Verbotsirrtum nicht nur die mangelnde Kenntnis der Verbotsnorm, sondern auch die Unzumutbarkeit der „Verinnerlichung“ der Norm durch den Täter. Es läge auch dann ein zu beachtender Verbotsirrtum vor, meint Zaffaroni, wenn der Täter das Unrecht der Tat kannte, aber das Verbot wegen der kulturellen Barriere nicht begreifen konnte. Zaffaronis Verständnis des Verbotsirrtums erlaubt damit seine Anwendung auf die zahlreichen indigenen Populationen der Andengebiete oder Guatemalas, von denen angenommen werden kann, dass sie die Normen kennen.

Der „kulturell bedingte Irrtum“ wurde, nach seiner positiven Aufnahme durch die Doktrin, 1991 in das neue peruanische Strafgesetzbuch aufgenommen und stellt dort sowohl einen Entschuldigungs- als auch einen Milderungsgrund dar. In Kolumbien kam der Verfassungsgerichtshof (*Corte Constitucional*, 14/05/2002) zu dem Schluss, der im Strafgesetzbuch 2000 vorgesehene Schuldunfähigkeitsgrund für Indigene sei diskriminierend, weil sich ein Nicht-Indigener in derselben Situation auf einen Verbotsirrtum berufen könnte, während bei einem Indigenen aufgrund der Schuldunfähigkeit eine Sicherungsmaßnahme zu verhängen sei. Der Gerichtshof erklärte daher, der Verbotsirrtum sei vorzugsweise anzuwenden. Die Schuldunfähigkeit bleibe nur für jene Fälle aufrecht, in denen kein Irrtum vorliege. Außerdem erklärte er die für Indigene vorgesehene Sicherungsmaßnahme für verfassungswidrig. Stattdessen fordert er die mit solchen Fällen befassten Richter zu einem „interkulturellen Dialog“ auf, der einem besseren gegenseitigen Verständnis und der Vermeidung ähnlicher Vorfälle dienen sollte. Auch in Costa Rica hat der Oberste Gerichtshof wiederholt den „kulturell bedingten Irrtum“ angewendet.

6.2 Die Anerkennung des indigenen Rechts

Unter dem Einfluss des Indigenismus tauchten in den 1970er Jahren in Brasilien (Indianerstatut von 1973) und Peru (Gesetz über native Gemeinschaften 1974) einzelne Gesetze auf, die eine beschränkte Jurisdiktion erlaubten. Erst in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre kam es zu einer Anerkennung des indigenen Rechts auf Verfassungsebene. Ältere Verfassungen waren dabei äußerst zurückhaltend und sprachen nur von einer Anerkennung von Bräuchen und „Formen sozialer Organisation“ (guatemaltekkische Verfassung von 1985 und brasilianische Verfassung von 1988). Die kolumbianische Verfassung von 1991 ist die erste, die indigenes Recht und Institutionen umfassend anerkennt. Ähnlich formuliert sind die Anerkennungsnormen in Peru (1993), Bolivien (1994), Ekuador (1998), Venezuela (1999) und Mexiko (2001). Systematisch unterscheidet Yrigoyen Fajardo nach dem Objekt der Anerkennung (eigene Normen, Verfahren und Autoritäten), dem Träger des Rechts (indigene Gemeinschaften, indigene Völker...), der materiellen, personellen und territorialen Kompetenz, den Schranken der Anerkennung (Menschenrechte, Öffentliche Ordnung, Gesetze...) und der Koordination mit der staatlichen Justiz (Yrigoyen 1999: 82-100). Obwohl jede der Verfassungen einzelne Elemente unterschiedlich gestaltet, ist allen doch gemeinsam, dass sie die meisten dieser Elemente umfassen.

Die Koordinationsgesetze wurden entweder nicht erlassen, sind unvollständig oder sie schränken die indigene Rechtsprechung in verfassungswidriger Weise ein. In Mexiko enthalten nur wenige einzelstaatliche Verfassungen eine Anerkennung, so etwa in Oaxaca, in Quintana Roo (wo nicht von Anerkennung, sondern von einer durch das Gesetz zu schaffenden indigenen Gerichtsbarkeit die Rede ist) oder in Chiapas (wo zwar Gewohnheitsrecht anerkannt wird, den indigenen Autoritäten jedoch nur die „Teilnahme“ an der Rechtsprechung zugesagt wird). In Mexiko lässt sich auf einfachgesetzlicher Ebene ein ausgeprägtes Misstrauen gegen traditionelle Autoritäten erkennen. In Campeche, Chiapas und Quintana Roo werden die nur namentlich „indigenen“ Organe vom Obersten Gerichtshof eingesetzt. In Bolivien und Paraguay hingegen sehen die Strafprozessordnungen im Fall einer Entscheidung durch die traditionellen Autoritäten die Verfahrenseinstellung vor.

Der Mangel an einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen wurde in Costa Rica und Kolumbien durch die Rechtsprechung ersetzt. In Costa Rica gibt es für die Ausübung des indigenen Rechts keine eigene verfassungsrechtliche Grundlage. Die Rechtsprechung des Verfassungsgerichts gründete sich daher auf die 1992 ratifizierte ILO Konvention 169. Deren Artikel 8 (2) sieht vor,

dass indigene Völker das Recht haben, ihre Gewohnheiten und Institutionen beizubehalten, soweit diese nicht dem nationalen juristischen System und den Menschenrechten widersprechen. Der Artikel 9 (1) sieht dasselbe für die traditionellen, bei der Bekämpfung von Delikten verwendeten Methoden vor. Der Oberste Gerichtshof erklärte in einer Erkenntnis (*Sala Constitucional*, 07/12/1992), dass der Anerkennung der indigenen Rechtsprechung nichts im Wege stünde. Der Oberste Gerichtshof ging später (*Sala Constitucional*, 05/04/1995) noch einmal ausführlich auf die Anerkennung der indigenen Rechtsprechung ein und beschränkte diese nur durch die „fundamentalen Menschenrechte“ und die „grundlegenden Normen und Prinzipien der öffentlichen Ordnung“.

In Kolumbien schränkt die Verfassung die indigene Rechtsprechung auf das Territorium des jeweiligen Volkes ein und beschränkt sie ausserdem durch den Hinweis auf Verfassung und Gesetze. Der Verfassungsgerichtshof legte fest, dass die Ausübung der Rechtsprechung nicht von einem Koordinationsgesetz abhängt. Die indigene Rechtsprechung hat, so meint das Gericht, vier Kernelemente: Eigene Autoritäten, die Fähigkeit eigene materielle und prozessuale Normen zu entwickeln, die Beschränkung durch die Verfassung und die Gesetze und die Verantwortung des Gesetzgebers, beide Rechtsordnungen miteinander zu koordinieren (*Corte Constitucional*, 09/04/1996: 6.2.1.). Entscheidungen der indigenen Autoritäten hätten dieselben Wirkungen wie die eines staatlichen Gerichts (*Corte Constitucional*, 30/05/1994: Fundamentos Nr. 9). Am schwierigsten gestaltete sich die Frage der Grenzen der indigenen Rechtsprechung. Der Gerichtshof kam zuerst zu dem Schluss, für stärker integrierte Gemeinschaften gälten tendenziell engere Grenzen als für weniger integrierte (*Corte Constitucional*, 30/05/1994: Fundamentos Nr. 7). Die Menschenrechte würden eine absolute Schranke bilden. Ansonsten würden nur imperative Normen eine Grenze bilden, wenn sie ein höheres verfassungsrechtliches Rechtsgut schützten als die ethnische und kulturelle Diversität. 1996 kam der Gerichtshof von dieser Meinung ab. Wenn die Parteien und der Streitgegenstand derselben ethnischen Gruppe angehörten, habe das Prinzip der „Maximierung der Autonomie“ zu gelten (*Corte Constitucional*, 08/08/1996: 2.2.). Die Autonomie könnte nur beschränkt werden, wo es um „die wertvollsten Güter des Menschen“ geht (das Recht auf Leben, das Verbot der Sklaverei und der Folter; da nur in Bezug auf sie ein echter „interkultureller Konsens“ bestünde). Außerdem müssten die Handlungen der Autoritäten vorhersehbar sein. Der Gerichtshof erlaubte konkret die Verhängung von Freiheits- und Körperstrafen, die weder auf exzessive Schmerzen noch auf die Demütigung des Täters abzielten. 1998 fasste der Verfassungsgerichtshof beide Urteile zu einer Kompromisslösung zusammen (*Corte Constitucional*, 18/09/1998: 53). Danach ist

die Begrenzung durch die „wertvollsten Güter“ nur auf Gemeinschaften mit einem hohen Maß an kultureller Autonomie anwendbar. Der unabdingbare individual-menschenrechtliche Kern wird in diesem Urteil um das Recht auf ein frei gewähltes Religionsbekenntnis erweitert.

7. Ein Ausblick auf die Zukunft

Der „kulturell konditionierte Irrtum“ dominiert als Patentlösung zwar derzeit noch die Debatte, hat aber bereits Kritik hervorgerufen. Tatsächlich kennt der indigene Täter nur in Einzelfällen das Verbot nicht. Letztlich überzeugt Zaffaronis extensive Interpretation des Irrtums nicht, weil diese über die Bedeutung des Konzepts des „Irrtums“ weit hinausgeht. Der Täter geht nicht fälschlich von einer unrichtigen Annahme aus. Akzeptiert man Zaffaronis Interpretation, bleibt das Problem, dass es sich eher um eine Schuldunfähigkeit handelt als um einen Irrtum (bzgl. Peru, vgl. Hurtado 2003: 357-380). Der Täter ist aufgrund der kulturellen Barriere „unfähig“ das Verbot zu erkennen oder danach zu handeln. Die pauschale Anwendung der Schuldunfähigkeit auf Indigene ist jedoch, wie der kolumbianische Oberste Gerichtshof urteilte, diskriminierend und gleichheitswidrig.

Die Anwendung des „Irrtums“ ist außerdem für sich alleine schon diskriminierend, da damit erklärt wird, der Täter tue Unrecht. Dies steht aber im Widerspruch zur verfassungsrechtlichen Anerkennung der indigenen Kultur, seiner verschiedenen Ausdrucksformen und des Rechts des Einzelnen, gemäß dieser Kultur zu leben. Eine Handlung die Ausdruck der Werte dieser Kultur ist kann, wenn sie nicht gegen grundlegende verfassungsrechtlich geschützte Werte verstößt, nicht Unrecht sein.

Yrigoyen Fajardo (Yrigoyen 1996: 97) weist auch auf eine praktische Konsequenz des Verbotsirrtums hin (soweit er als Teil der Schuld und nicht des Unrechts gesehen wird): Der Beklagte muss eine Untersuchungshaft und dann einen Prozess über sich ergehen lassen. Würde hingegen das Problem auf Unrechtsebene behandelt, könnte, da keine strafbare Handlung vorläge, das Verfahren schon früher eingestellt werden.

Die Anwendung des Verbotsirrtums in Bezug auf die indigene Situation ist daher problematisch, ja wegen der Qualifizierung rechtskonformen Handelns als Unrecht sogar verfassungswidrig. Der Gegensatz zwischen Verfassung und Strafnorm muss primär auf Unrechtsebene ansetzen. Das kann allerdings nicht bedeuten, dass jede kulturell erklärbare Tat deren Rechtmäßigkeit bedeutet. Dies würde sonst zum absurden Schluss führen, der Mord an einem „Hexer“ oder der Vollzug eine Prügelstrafe sei rechtmäßig.

Das verfassungsrechtlich verbriefte Recht auf Kultur steckt in Abwägung mit anderen Grundrechten den Bereich ab, in dem die rechtmäßige Ausübung kulturellen Lebens stattfindet. Die Rechtsprechung des kolumbianischen Gerichtshofs macht klar, dass nur ein hoher Grad von Autonomie das kulturelle Überleben indigener Gemeinschaften garantiert (Prinzip der „Maximierung der Autonomie“ bei Auslegung der Verfassung). Bei einer Abwägung zwischen dem Recht auf Kultur und anderen verfassungsrechtlich geschützten Rechten würden daher letztere nur überwiegen, wenn es sich um unabdingbare Rechte handelt. Wie kann diese Regel im Strafrecht umgesetzt werden? Dafür kommen die Ebenen der Tatbestandsmäßigkeit oder der Rechtfertigung in Frage. Die Rechtfertigungsgründe beschreiben die Voraussetzungen, unter denen tatbestandsmäßige Handlungen von der Rechtsordnung gebilligt werden. In unserem Fall handelt es sich aber um das Recht auf kulturelle Identität, also einer Verfassungsbestimmung. Der strafrechtliche Tatbestand selbst ist verfassungskonform auszulegen. Daher muss eine Erlaubnis, die sich direkt aus der Verfassung ergibt, schon bei der Interpretation des Tatbestandes berücksichtigt werden. Widerspricht der Tatbestand der Verfassung, ist dieser aufzuheben.

Problematisch sind die Fälle, in denen ein Gegensatz zwischen Kultur und fundamentalen Menschenrechten besteht und die daher objektiv tatbestandsmäßig sind. Im französischen Kontext, bezüglich der rituellen Verstümmelung weiblicher Geschlechtsorgane, erwägt Lefevre-Déotte (Lefevre-Déotte 1997: 284-288) die Möglichkeit, den mangelnden Tatvorsatz zu beachten. Es läge keine Verletzungsabsicht vor, da die Täter die Tat begingen um das Mädchen in die Gemeinschaft der Frauen aufzunehmen. Das Argument überzeugt nicht, weil die Täter unabhängig von ihrer darüber hinausgehenden Intention wissen, dass sie das Kind verstümmeln. In Frage kämen allerdings Entschuldigungsgründe. Der Mord am „Hexer“ in einer durch den Täter als lebensbedrohlich empfundenen Situation wird als „Putativnotstand“ (der Täter nimmt irrtümlich das Vorliegen eines Sachverhalts an, welcher die Rechtswidrigkeit der Tat ausschließen würde) zu werten sein. Bei nicht entschuldbaren Taten ist die Anwendung eines Milderungsgrundes denkbar, etwa wenn der Täter den „Hexer“ als gefährlich einstuft, aber ohne unmittelbaren Anlass tötet.

Die Beachtung der Kultur bei Straftaten soll verfassungsrechtlich verankerten Rechten und Prinzipien wie der kulturellen Identität, dem Gleichheitssatz und dem Schuldprinzip zum Durchbruch verhelfen. Die Reform des diskriminierenden Strafrechts ist aber nur Teil des Bestrebens, im Einklang mit den neuen Verfassungen die Neudefinition von Nation, Staat und Rechtsordnung anzugehen. Sie bedeutet insbesondere nicht den Rückzug des Staates aus seiner sozialen Verantwortung. Vielmehr stellt sie im Sinne des vom kolumbianischen

Verfassungsgerichtshof geforderten „interkulturellen Dialogs“ eine Herausforderung dar, durch aktive Sozial- und Erziehungspolitik, im Einklang mit spezifischen Bedürfnissen indigener Völker an der Verbesserung der Lebensbedingungen zu arbeiten.

Literatur

- Ballón Aguirre, Francisco (2002): *Introducción al Derecho de los Pueblos Indígenas*. Lima: Programa de Comunidades Nativas.
- Benítez Naranjo, Hernán Darío (1988): *Tratamiento juridicopenal del indígena colombiano ¿Inimputabilidad o inculpabilidad?* Bogotá: Editorial Temis S.A.
- Castillo Claudett, Eduardo (2001): *Cambios y continuidades en la cultura jurídica popular: El caso de villa de El Salvador*. <http://www.pucp.edu.pe/ira/relajaponencias/>, 05.04.2004.
- Collier, Jane F. (1995): *El derecho zinacanteco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología y Estudios Superios en Antropología Social.
- De Armellada, Cesareo (1977): *Fuero Indígena Venezolano*. In: *Montalbán* Nr. 7, Jahr fehlt, 7-424.
- Halperin Donghi, Tulio (1990): *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hurtado Pozo, José (2003): *Art. 15 del Código Penal Peruano: ¿Incapacidad de culpabilidad por razones culturales o error de comprensión culturalmente condicionado?* In: *Hurtado Pozo, José/Meini Méndez, Iván (Hg.): Aspectos fundamentales de la Parte General del Código Penal Peruano*. Lima: Fondo Ed. de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 357-380.
- Kalinsky, Beatriz (2000): *Justicia, cultura y derecho penal*. Buenos Aires: Ad-Hoc S.R.L.
- Lefevre-Déotte, Martine (1997): *L'excision en procès: Un différend culturel?* Paris: Éditions l'Harmattan.
- Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (2002): *Los linchamientos: Un flagelo que persiste*. <http://www.minugua.guate.net>, 18.06.2004.
- Urfas Horcasitas, Beatriz (2000): *Medir y civilizar*. <http://www.ejournal.unam.mx/ciencias/no60-61/CNS06006.pdf>, 05.05.2004.
- Váldez, Susana (1998): *Huichol religious pilgrims jailed for possession of peyote*. <http://www.nativeamericas.cp./spr98irw.html#anchor663513>, 18.06.2004.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (1996): *Control penal y diversidad étnico-cultural*. In: *Zuñiga, Laura (Hg.): Conflicto social y sistema penal*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 77-102.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (1999): *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundación Myrna Mack.
- Zaffaroni, Raúl Eugenio (1988): *Manual de derecho penal*. Lima: Ediciones Jurídicas.

Abstracts

Die Eroberung Lateinamerikas durch Spanien führte zu einer Überlagerung der einheimischen Rechtskultur durch die europäisch geprägte Rechtsordnung. Verhaltensweisen, die in indigenen Kulturen erlaubt sind, sind für das staatliche Strafrecht strafbar. Der Artikel zeigt auf, wie das staatliche Recht seit der Unabhängigkeit mit diesem Widerspruch umgegangen ist und welche Faktoren auf die Strafrechtspolitik Einfluss genommen haben. Abschließend wird gezeigt, dass der gegenwärtige Stand der Diskussion durch die Verfassungsreformen der 1990er Jahre obsolet geworden ist, und es werden neue Lösungsansätze diskutiert.

The Spanish conquest of Latin America led to an overlapping of the indigenous legal culture by European laws. Actions that are allowed in indigenous cultures are punished under the criminal law of the state. This article shows how, since the independence, the legal systems of states have treated this contradiction and which factors have had an influence on their criminal policy. Finally it shows that the current state of discussion has been made obsolete by constitutional reforms in the 1990s and so it discusses new options.

Mag. René Paul Amry
Heiligenstädterstr. 135/05/20
A-1190 Wien
reneamry@yahoo.com

LEO GABRIEL

Multikulturelle Autonomie:

Ein Paradigma für partizipative Demokratie in Lateinamerika

Wohl selten zuvor hat auf dem lateinamerikanischen Kontinent ein politisches Konzept mit einer derart großen Geschwindigkeit um sich gegriffen, Wurzeln geschlagen und Hoffnungen geweckt wie die Idee der lokalen und regionalen Autonomien. Seit in den 1970er Jahren verschiedene Vertreter der sozialanthropologischen Schule in Mexiko (Hector Díaz Polanco, Rodolfo Stavenhagen und, etwas später, Gilberto López y Rivas) ihre auf den Ideen eines anderen Großen der mexikanischen Anthropologie, nämlich Guillermo Bonfil Batalla (Bonfil Batalla 1989), beruhende Analysen der indigenen Gesellschaften innerhalb des mexikanischen Staatsverbandes vortrugen, wurden die Parameter einer auf neokolonialen Fundamenten aufgebauten Wissenschaft wie der Ethnologie mit einem Mal gesprengt. Indem sie die Schizophrenie des mexikanischen Bewusstseins freilegt, welche bereits André Breton dazu veranlasst hatte, Mexiko als „Heimstätte des Surrealismus“ zu bezeichnen, legten sie die indianischen Wurzeln auch für die Analyse des zeitgenössischen Politikverständnisses frei. Damit blieb kein Stein in dem seit der mexikanischen Revolution kunstvoll gezimmerten Gebäude des so genannten *Indigenismo*¹ auf dem anderen, durch den die zertrümmerte Welt der Azteken, der Mayas und vieler anderer Indio-völker Mesoamerikas als schattenhafte Idee einer durch und durch verwestlichten Vorstellungswelt wieder auferstehen sollte.

Die Gründer der mexikanischen Schule der Sozialanthropologie weigerten sich einfach, das von José Vasconcelos, dem philosophierenden Tagträumer des postrevolutionären Mexiko, ersonnene Konzept von der *raza cósmica*, der kosmischen Mischlingskultur, zu akzeptieren, das den intellektuellen Eliten und Machthabern der Staatspartei PRI (*Partido Revolucionario Institucional*) jahrzehntelang als Rechtfertigungslehre für ihr eigenes pseudodemokratisches Revolutionssystem diente. Indem sie es ablehnten, die vom mexikanischen politischen System vorgezeichnete Strategie umzusetzen, die Indígenas in die Welt der Mestizen im Namen einer so genannten *mexicanidad* zu integrieren, vollzogen sie den historischen Bruch mit dem *mainstream* der mexikanischen An-

thropologen, die sich innerhalb der staatlichen Bürokratie als Anwälte der indigenen Völker festgesetzt hatten.

1. Autonomie: Von der Theorie zur Praxis

Indem sie den indianischen Teil der Bevölkerung als eigenständiges Subjekt der Geschichte anerkannten, das den anderen Gesellschaftsschichten gleichwertig gegenüberstand, forderten sie auch das Recht der Indiovölker auf politische, ökonomische und kulturelle Selbstbestimmung. Und im Anschluss an die griechisch-römische Rechtsgeschichte nannten sie die objektive Form dieses subjektiven Rechts auf Selbstbestimmung „Autonomie«. Autonomie ist also die Rechtsform, die den indigenen Völkern einen eigenständigen Lebensraum auf der Grundlage ihrer kulturellen Differenz zuerkennt.

Dabei gründet sich die Erfolgsgeschichte der Autonomie eher auf eine politische Problemstellung als auf die theoretischen Erwägungen der Sozialanthropologen und Rechtsgelehrten. Angesichts des wachsenden Selbstbewusstseins der immer kämpferischer werdenden indianischen Volksorganisationen war es ab einem bestimmten Zeitpunkt einfach nicht mehr erträglich, die indigene Bevölkerung in das seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschende Konzept des Nationalstaats zu pressen oder die Ureinwohner Lateinamerikas als Teile des von Marx postulierten Klassenkampfes zu begreifen. Vielleicht war es das Ende des kalten Krieges, vielleicht das historische Jahr 1992, das von den indigenen Völkern als „Jahr des Widerstands« begangen wurde, das den historischen Durchbruch dieser als längst besiegt geltenden, ja in Ländern wie Brasilien sogar im Aussterben begriffenen, Volkskulturen mit sich brachte.

Sicher ist, dass im Andenraum bereits im Anschluss an die gescheiterte Guerillabewegung Ernesto „Che« Guevaras von den indigenen Organisationen überaus starke, identitätsbildende Impulse ausgingen, die letztendlich Eingang in die Geschichte der sandinistischen Revolution und des Aufstands der Zapatisten von 1994 gefunden haben. Es handelte sich dabei um die von den nationalen Befreiungsbewegungen nach einigem Zögern akzeptierte Vorstellung, dass sich zwischen den indigenen Völkern und den von den USA beherrschten Nationalstaaten eine historische Auseinandersetzung zwischen nationalstaatlicher Souveränität und kultureller Eigenständigkeit vorbereitete, welche das Imperium zwar nicht besiegen, aber doch empfindlich schwächen könnte.

Wir wollen nun dieses hochbrisante politische Thema aufgreifen und es von verschiedenen Seiten her beleuchten. Da gibt es einmal die juristische Perspektive, welche die Autonomie als normatives Gebäude ansieht, dem eine mehr oder minder große Eigenständigkeit zugestanden wird. Dann gibt es die

politische Perspektive, von der nicht nur die Durchsetzung des Autonomiegedankens abhängt, sondern auch die spezifische Form im Rahmen eines von Wirtschaft, Kultur, Politik und indianischem Gewohnheitsrecht gebildeten Kräfteparallelogramms. Und last but not least ist der gesamte Themenkomplex der Autonomie (oder – wie ich meine – der Autonomien, denn es gibt ihrer sehr viele Spielarten) in jenes transnationale Machtgefüge eingebettet, das unter Bezugnahme auf den Begriff „Globalisierung« bzw. „Globalismus« heute die Welt beherrscht.

Dieser Begriff der „Autonomie«, der seine Vorläufer in der europäischen Geschichte – man denke etwa an Spanien oder an Südtirol – hat, hat in Lateinamerika eine spezifische Gestalt angenommen. Im Unterschied zu den absolutistischen, monoethnischen und daher mit einem gerüttelten Maß an Rassismus behafteten Vorstellungen im Baskenland, auf dem Balkan oder im Kaukasus (wo es kurioserweise Bevölkerungen gibt, die sich dem Aussehen nach kaum von den sie umgebenden Nachbarvölkern unterscheiden) handelt es sich bei dem Begriff der Autonomie in Lateinamerika nicht um ein fundamentalistisches Konzept. Es bezieht sich vielmehr in den meisten Fällen auf das Zusammenleben verschiedener Kulturen in einem bestimmten geographischen Raum, der zwar von bestimmten Volksgemeinschaften geprägt, aber nicht beherrscht wird.

2. Von der Identität zur Multikulturalität

Und hier komme ich bereits zur ersten These oder, besser gesagt, zum ersten Resultat des dreijährigen Forschungsprojekts über „Multikulturelle Autonomien in Lateinamerika« (LATAUTONOMY, siehe Einleitung): Die indigenen und – wie ich behaupte – auch die nicht-indigenen Autonomieprozesse in Lateinamerika sind durchwegs und untrennbar mit dem Begriff der „Multikulturalität« verbunden, wobei ich unter „Multikulturalität« die Offenheit von kulturell identifizierten Gemeinschaften verstehe, mit andersartigen Kulturen und Menschen in eine gleichberechtigte Beziehung zu treten. Oder anders gesagt: „Multikulturalität« ist das, woran es im Bewusstsein der österreichischen Bevölkerung ziemlich häufig mangelt. Wären wir in Lateinamerika, hätten die Indígenas die für die derzeitige Asylgesetzgebung verantwortlichen Politiker schon längst des Landes verwiesen – wie das die Indigenen in Ecuador in den letzten zehn Jahren bereits zweimal getan haben.

Aber auch bei den Indígenas vom mexikanischen Chiapas bis zum bolivianischen Chapare – um einmal die beiden Endpunkte des geographischen Bogens zu nennen, über den sich die LATAUTONOMY-Forschung spannt – war

die „Multikulturalität« (oder „Interkulturalität« wie sie manche nennen) das Ergebnis von langwierigen Auseinandersetzungen. Ich kann mich noch genau erinnern, als ich in den 1970er Jahren in La Paz dem bekannten Quechua-Philosophen Fausto Reynaga begegnete. Er war zwar immer mit einem schwarzen Anzug und silbergrauer Krawatte gekleidet, träumte aber umso heftiger davon, dass Tawantinsuyo, das alte Inkarreich, in vollem Glanz wieder erstehen würde – und zwar dann, wenn alle Weißen Bolivien verlassen hätten. Aber auch die meisten der damals existierenden Indianerorganisationen in den anderen Andenländern dachten noch daran, Abya Yala, also den ganzen amerikanischen Kontinent wiederzuerobern; eine politische Ideologie, die gewissen islamistischen Strömungen im arabischen Raum, die heute noch davon träumen, ein islamisches Weltreich zu errichten, nicht unähnlich sind.

Es war erst der in den 1980er Jahren und insbesondere seit 1990 einsetzende Öffnungsprozess innerhalb der indianischen Kulturen, der es möglich gemacht hat, dass die Indígenaorganisationen bei einem historischen kontinentalen Treffen in Quetzaltenango, Guatemala, nicht ohne Konflikte innerhalb ihrer eigenen Basis beschlossen, eine strategische Allianz mit den so genannten *organizaciones populares* zu akzeptieren: Das *Movimiento 500 años de Resistencia Indígena y Popular*, zu der sich damals die afroamerikanische Bevölkerung hinzugesellte. Diese plötzliche Bereitschaft der Indigenen, ihre Forderungen gegenüber dem Nationalstaat gemeinsam mit den Volksorganisationen zu artikulieren, die ja aus einer linken, damals noch dem Sozialismus verhafteten Tradition stammten, war sicherlich auch auf den Zusammenbruch des so genannten Realsozialismus zurückzuführen. Denn solange orthodoxe Revolutionäre leninistischer, aber auch castristischer Prägung die Perspektive für eine politische Alternative besetzten, wurden die Indigenen innerhalb der lateinamerikanischen Linken entweder als *correa de transmission*, als Transmissionsriemen, betrachtet oder – wie in Nicaragua zu Beginn der 1980er Jahre – aufgrund ihrer Andersartigkeit überhaupt dem Klassenfeind zugerechnet.

Erst als sich die Volksorganisationen von ihren jeweiligen Parteistrukturen lösten oder von diesen einfach im Stich gelassen wurden, übernahmen die Indigenen in vielen Ländern sogar eine tragende Rolle innerhalb einer ziemlich breiten Allianz, die von den urbanen Vierteln Kanadas bis zu den Dörfern der Mapuches reichte. Natürlich war diese tragende Rolle nicht auf ihre politische Schlagkraft in unserem europäischen Sinn zurückzuführen. Es war vielmehr ihre in der Geschichte verankerte Spiritualität, ihre Anpassungsfähigkeit und ihre wiedergefundene kulturelle Identität, die sie zum Wegweiser für viele nicht-indigene soziale Bewegungen werden ließen, die sich mit ihnen solidarisierten.

Anpassungsfähigkeit – um nicht das durch den Neoliberalismus in Verruf gekommene postmoderne Wort Flexibilität zu verwenden – und Identität sind nämlich nur scheinbar Widersprüche. In dem dynamischen Weltbild, in der Kosmvision der meisten indigenen Völker sind die beiden Begriffe notwendige Ergänzungen. Im Unterschied zu den Heiligen in der katholischen Kirche, die unverrückbar irgendwo für ewige Zeiten über den Wolken thronen, im Unterschied zur Unfehlbarkeit des Papstes, beinhaltet die *Cosmovisión* eine Welt, die sich andauernd in Bewegung befindet und immer wieder hinterfragt wird. Entweder, weil sie ununterbrochen einzustürzen droht wie bei den Azteken und nur durch Menschenopfer, also einen Akt der kulturbezogenen, (im Unterschied zu den heutigen Selbstmordattentätern) noch unfreiwilligen Solidarität, gerettet werden konnte. Aber selbst dort, wo die Welt ein feststehendes Ablaufdatum hat, wie bei den Mayas, denen zufolge sie in ziemlich genau zehn Jahren, nämlich im Jahr 2014 christlicher Zeitrechnung untergehen wird, befindet sie sich in ständiger Entwicklung. Insofern ist der indigene Entwicklungsbegriff wesentlich vielfältiger und dynamischer als der des so genannten christlichen Abendlandes, der sich monokausal fast ausschließlich auf das durch Technologie bestimmte ökonomische, ja monetäre Wachstum bezieht. Und was die Götter, den Papst, Kaiser Karl und alle anderen betrifft, verschwinden die nicht ganz einfach von der Bildfläche, sondern sie machen sich entweder andauernd bemerkbar oder sie kehren immer wieder.

Anpassungsfähigkeit und Identität sind also keineswegs Widersprüche, sondern ergänzende Merkmale eines sich ununterbrochen bewegenden Prozesses, der weitaus nachhaltiger ist als die von Erdölkrisen, Inflationen, Repressionen und Depressionen gezeichnete Weltsicht des Westens bzw. Nordens. Oder, um es anders auszudrücken: Sie sind unverrückbare Bestandteile einer nachhaltigen Entwicklung, welche Natur und Umwelt ebenso in sich einbezieht wie das Zusammenleben der Menschen und die Struktur der Gesellschaft.

Deshalb lautet auch die Hauptthese (oder besser gesagt: Haupthypothese) des LATAUTONOMY-Forschungsprojekts:

3. »Multikulturelle Autonomie: Eine notwendige Voraussetzung für nachhaltige Entwicklung«

Diese Hypothese hat zunächst einmal dazu geführt, diesen viel diskutierten, ziemlich dehnbaren und schwammigen Begriff der „nachhaltigen Entwicklung“ näher zu untersuchen. Es gibt ja dazu inzwischen eine Unmenge von Literatur, ein eigenes EU-Projekt und dicke Wälzer, die zu diesem Thema im Zusammenhang mit der UNO-Gipfelkonferenz in Johannesburg herausge-

kommen sind. Die MitarbeiterInnen im gegenständlichen Forschungsprojekt – allen voran die lateinamerikanischen Forscherinnen und Forscher – waren allerdings ganz und gar nicht glücklich mit den im Norden bzw. Westen entwickelten Begriffsbestimmungen für Nachhaltigkeit. Denn in Europa, sagten sie, beschränken sich die meisten Analysen vor allem auf die ökologische Dimension der Nachhaltigkeit, eine Schwerpunktsetzung, die von den Indígena-Organisationen, aber auch für die lateinamerikanischen sozialen Bewegungen als allzu einseitig angesehen wird. Denn von den Indígenas Umweltfreundlichkeit zu verlangen hieße ja wirklich Eulen nach Athen zu tragen; denn wie inzwischen fast alle Anthropologen übereinstimmend nachgewiesen haben, haben die indigenen Völker ja kein von der Natur differenziertes Menschenbild. Das haben erst die spanischen und portugiesischen Kolonisatoren mit Feuer und Schwert in ihren Regionen durchgesetzt. Aber auch für die Bewohner der städtischen Randviertel von Mexico-Stadt oder São Paulo, die tag-täglich einer hierzulande unvorstellbaren Umweltbelastung und -zerstörung ausgesetzt sind, steht der rein ökonomische Überlebenskampf derart im Vordergrund, dass sie es sich gar nicht leisten können, der Ökologie jenen Stellenwert beizumessen, den dieser Begriff im Norden bzw. Westen hat.

Aus diesen und anderen Gründen hat sich das LATAUTONOMY-Konsortium, das in zwölf Regionen und sechs Ländern Lateinamerikas sowie in weiteren fünf Ländern Europas und zwei Regionen Vorderasiens arbeitet, nach langen internen Diskussionen dazu entschlossen, den Begriff der „nachhaltigen Entwicklung« als einen ganzheitlichen Begriff zu verstehen. Die Nachhaltigkeit beinhaltet also die Fähigkeit, alle Lebensbereiche des Menschen aus sich heraus zu reproduzieren und zu entwickeln, wobei der Begriff der „Entwicklung« ebenso in dem vorher angedeuteten holistischen, ganzheitlichen Sinn zu verstehen ist wie der der Nachhaltigkeit. Nachhaltigkeit und Entwicklung beziehen sich also auf die politischen Rahmenbedingungen, die die Menschen dazu befähigen, ihr eigenes ökonomisches, kulturelles UND ökologisches Umfeld zu entfalten.

4. Partizipative versus repräsentative Demokratie

Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, auf alle diese Lebensbereiche einzugehen. Ich will mich daher hier vor allem auf die politische Dimension der Nachhaltigkeit beschränken, wobei ich die Frage nach der Bewertung der politischen Systeme einmal absichtlich ausklammern möchte. Das heißt, ich möchte die Struktur der real existierenden politischen Machtverhältnisse betrachten, ohne von vorneherein zu bewerten, ob sie im jeweiligen

Einzelfall demokratisch, autoritär oder sogar totalitär sind. Einziges Kriterium soll, wie gesagt, die Nachhaltigkeit der politischen Strukturen sein und das bedeutet ihre Fähigkeit, sich der sozialen Umwelt anzupassen, sich selbst ohne Verlust der kulturellen Identität und Eigenständigkeit zu reproduzieren und zu entfalten.

Was bei der Betrachtung der indigenen Autonomieprozesse zunächst einmal auffällt, ist der im Vergleich zu unseren Gesellschaften relativ hohe Grad an Sozialisation, d.h. an Vergemeinschaftlichung des Alltagslebens. Gerade der naturbezogene Lebensrhythmus der Menschen bringt es mit sich, dass sie von der Sonne, dem Mond, dem Regen und anderen Phänomenen so sehr abhängen, dass sich auch das politische Leben der Gemeinden in hohem Ausmaß danach richtet. Das führt zu ziemlich häufigen Einberufungen von Versammlungen, zu denen Außenstehende nicht zugelassen sind, und zu allabendlichen Gesprächen und Diskussionen darüber, welche Entscheidungen getroffen werden sollen, je nachdem, ob der Neumond droht oder die nächsten Regenfälle zu erwarten sind. Die ausführenden Organe sind dabei die von den Gemeindemitgliedern gewählten Gemeindevorsteher, die sich innerhalb der relativ kurzen Zeitspanne, in der sie ihr Amt bekleiden (zumeist ein oder zwei Jahre), nach dem Stand der jeweiligen Diskussionen orientieren. „*Mandar obedeciendo*« (Anschaffen durch Befolgen) nennen die Zapatisten dieses Prinzip der Amtsausübung, das auch durchaus notwendig ist, denn in den Gemeindeversammlungen herrscht das Konsensprinzip. Das heißt, es kann in Wirklichkeit nur dann ein Beschluss gefasst werden, wenn alle Gemeindemitglieder damit einverstanden sind. Sollte das nicht der Fall sein, dann müssen die Vorschläge eben so lange diskutiert und verändert werden, bis sie die Zustimmung aller finden. In manchen Fällen, die immer seltener werden, gibt es zwar nach wie vor einen Rat der Alten; doch hat dieser meist nur die Funktion zu prüfen, ob die Beschlüsse im Sinne der Tradition der überlieferten *usos y costumbres* gefasst sind.

Nachdem die meisten Indígena-Gemeinden oft ganze Tagesreisen voneinander entfernt sind, können da schon aus technischen Gründen keine komplizierten vertikalen und bürokratischen Strukturen Platz greifen. Trotzdem ist der Informationsfluss zwischen den Gemeinden aber meist überraschend gut, wozu die weit verzweigten Verwandtschaftsverhältnisse ebenso beitragen wie die häufigen Feste, welche die Gemeindevorsteher oft dazu benützen, Politik zu machen. Die politische Infrastruktur eines de facto oder de iure autonomen Gebietes gleicht also eher einem Netzwerk von Gemeinden als einer institutionellen Hierarchie. Das wiederum hat zur Folge, dass einerseits die wesentlichen Entscheidungen an der Basis getroffen werden, andererseits die RepräsentantInnen eines nach ethnischen und politischen Gesichtspunkten geordneten

Allianzsystems sich in der Kunst des Meinungsausgleichs üben müssen. Denn bei den regionalen Versammlungen setzt sich meist der- oder diejenige durch, der oder die es versteht, die Gefühls- und Bewusstseinslage der Anwesenden zu treffen.

Dieses komplexe, aber keineswegs komplizierte System der Konsensfindung bringt es mit sich, dass eine Kontinuität der Prozesse gewahrt bleibt, auch dann, wenn sich die Amtsträger und Führerpersönlichkeiten ändern. Eine Ausnahme von dieser Regel gibt es nur dort, wo sich diese Mechanismen der partizipativen Demokratie mit denen der repräsentativen Demokratie überschneiden oder in Konflikt geraten. Das ist z.B. an der Atlantikküste Nicaraguas der Fall, wo die Führungsriege aus AktivistInnen nationalstaatlicher Parteien rekrutiert wird oder in Bolivien bei den Cocaleros, wo Evo Morales als Parteivorsitzender der MAS (*Movimiento al Socialismo*) eine derart bestimmende Figur geworden ist, dass er es sich leisten kann, sich über das allgemeine Stimmungsbild hinwegzusetzen. In manchen Fällen wie etwa in Guatemala gibt es auch zwei völlig verschiedene politische Systeme, die neben einander existieren: Der von der Hauptstadt aus bestimmte Bürgermeister und die so genannten Hilfsbürgermeister der indigenen Gemeinden.

Im Vergleich zu diesen reinen oder gemischten Formen der partizipativen Demokratie nimmt sich unser westliches, auf dem Prinzip der Delegation der Macht beruhendes politisches System geradezu wie eine Diktatur aus. Denn die repräsentative Demokratie erlaubt den Bürgerinnen und Bürgern keineswegs, in den Entscheidungsprozess (etwa zur Pensionsreform oder zum Asylrecht) einzugreifen. Die Wählerinnen und Wähler können zwar in periodischen Abständen die Personen oder die Parteien austauschen. Auf den tatsächlichen Ablauf des politischen Geschehens haben die BürgerInnen aber so gut wie gar keinen Einfluss.

Es ist also kein Zufall, dass die in jüngster Zeit auch in den neuen Bewegungen Europas praktizierten Mechanismen der politischen Partizipation gerade in Lateinamerika entstanden sind. Wie beispielsweise das so genannte partizipative Budget, das in der südbrasilianischen Stadt Porto Alegre entstanden ist, bei dem der Bürgermeister einer Gemeinde bei den wichtigsten Entscheidungen über die Verwendung der Budgetmittel an den kollektiven Ratschlag der Gemeindeversammlungen gebunden ist. Auch das Konsensprinzip hat sich bei vielen Nichtregierungsorganisationen und sozialen Bewegungen auf dem Umweg über die so genannten Sozialforen bereits weltweit verbreitet. Ohne viel Lärm zu schlagen und für viele kaum wahrnehmbar sind auch viele AktivistInnen sozialer Bewegungen in Westeuropa gerade dabei, einen sehr grundsätzlichen Wandel in unserer politischen Kultur zu vollziehen.

Fest steht jedenfalls, dass in Lateinamerika ab Mitte der 1980er Jahre zahlreiche, von der Indianerbevölkerung vorangetriebene Autonomieprozesse stattfanden, die von den jeweiligen Nationalstaaten in mehr oder minder großem Ausmaß anerkannt wurden. Nachdem die Kunas in Panama im Anschluss an ihre Revolution im Jahr 1929 bereits seit Jahrzehnten über eine vom Staat anerkannte, ziemlich weitreichende territoriale Autonomie verfügten; wurden weitgehende politische Rechte der indigenen Völker in den Verfassungen der Andenländer Kolumbien, Ecuador und Bolivien ebenso verankert wie in der neuen Verfassung von Venezuela. Aufgrund der latenten politischen und offenen militärischen Konflikte (Kolumbien) in diesen Ländern scheitert die Umsetzung dieser Verfassungsnormen aber immer wieder am regionalen, nationalen und transnationalen Widerstand der immer stärker von den transnationalen Unternehmungen (fern)gesteuerten Regierungen.

5. Von der Krise des Nationalstaats zur Re-Indianisierung Amerikas

Hand in Hand mit der als „Globalisierung« verkleideten gigantischen Umverteilung von den Armen zu den Reichen dieser Welt fand in Lateinamerika eine nicht minder monströse Metamorphose des Nationalstaates statt: „Der Nationalstaat erscheint nicht mehr als Beschützer einer so genannten ‚nationalen Identität‘, von der aus ein Souverän, das Volk, den Staat und seine Repräsentativorgane mit dem Auftrag versah, Barrieren gegen über anderen Nationalstaaten im Rahmen eines internationalen Systems zu errichten. Heute sind die Grundfreiheiten des Kapitalismus (die Handelsfreiheit, die des Kapitaltransfers und der Dienstleistungen sowie – mit Einschränkungen – der Migration) keinen wie immer gearteten Beschränkungen und Kontrollen ausgesetzt; weder innerhalb der einzelnen Nationalstaaten noch durch die internationale Staatengemeinschaft als solche« (Altvater 1997: 45).

In der Folge dieser gewaltigen und oft auch gewaltsamen historischen Prozesse sind die seit der Unabhängigkeit von den jeweiligen Machthabern oft bis zum Exzess hochgehaltenen Symbole der so genannten „nationalen Identität« wie die Staatsfahnen, die Nationalhymnen und Redensarten wie „*Como México no hay dos*« (Mexiko gibt’s nur einmal), „*La Patria primero*« (Das Vaterland zuerst) oder „*Argentina Potencia*« (Weltmacht Argentinien) zu Spielsteinen einer längst nicht mehr wirklichen, virtuellen Realität geworden. Nur die politischen Parteien – allen voran die Konservativen und Liberalen – schmücken sich noch mit ihnen, vielfach um über den Ausverkauf der staatseigenen Betriebe und natürlichen Ressourcen an die transnationalen Unternehmungen im Rahmen der von ihnen losgetretenen Privatisierungswellen hinweg zu täuschen.

Was bleibt, sind völlig unglaubwürdig gewordene Rituale, mit denen Politiker und Militärs insbesondere an Staatsfeiertagen eine „Nation« zur Schau stellen, die es in Form einer monoethnischen Wirklichkeit gar nicht mehr gibt. Damit wird der Staat seiner, zumindest seit der Französischen Revolution bestehenden, „nationalen« Identität entkleidet und verkümmert zum bloßen Administrator und Leibwächter zusehends transnationalisierter Wirtschaftsinteressen – ein in der Geschichte einmaliger Fall von Selbstverstümmelung als Folge des neoliberalen Umbaus.

Nur für den zahlenmäßig relativ geringen Teil der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas (lt. UNO ca. 40 Millionen) ist dieser Verlust der nationalen Identität relativ bedeutungslos. Im Gegenteil: Für sie, die im Laufe der über 500-jährigen Kolonialgeschichte schon immer als Kanonenfutter oder bestenfalls als Stimmvieh erhalten mussten, ist jetzt die Zeit gekommen, in der sie endlich ihre von den Kolonialherren verschüttete Identität ausleben können, ohne (wie noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts) befürchten zu müssen, dafür umgebracht zu werden. Nach den Jahrhunderten eines mehr oder minder gezielten Völkermordes haben die Indianervölker des amerikanischen Kontinents in den letzten beiden Jahrzehnten die Suche nach ihrer eigenen Geschichte, ihrer eigenen Sprache und ihrer eigenen spirituellen Vorstellungswelt so sehr intensiviert, dass manche sogar von einer „Re-Indianisierung« (Gabriel 1994: 65 ff.) sprechen.

Darunter verstehen verschiedene lateinamerikanische Anthropologen wie Guillermo Bonfil Batalla, dass sich immer mehr *Campesinos*, aber auch StudentInnen und Angehörige der lateinamerikanischen Mittelklassen als *Indígenas* verstehen, obwohl sie das ihrem ethnischen Ursprung nach gar nicht sind. Gleichzeitig bemühen sich auf dem ganzen Kontinent (insbesondere aber in Guatemala, Peru und Bolivien) viele *Indígenas* selbst, eine kulturelle Identität wie die der Mayas und Inkas nachzuempfinden, die es in der von ihnen gelebten Form oft gar nie gegeben hat.

Sie alle haben damit das Zeitalter der Selbstentdeckung Amerikas eingeleitet; ein Zeitalter, in dem der Ursprungsbevölkerung zugleich die Rolle eines Hauptakteurs und die Funktion eines Wegweisers für die versprengten Reste der zerbrochenen nationalstaatlichen Volkskulturen zukommt.

In diesem größeren Zusammenhang ist also zu sehen, dass sich seit einigen Jahrzehnten die indigenen Völker Lateinamerikas auch auf die Suche nach einer eigenständigen „politischen« Form gemacht haben, um ihrem aus dem Völkerrecht ableitbaren Selbstbestimmungsrecht Nachdruck zu verleihen. Zwar hat es bereits im Verlaufe des 20. Jahrhunderts immer wieder Versuche verschiedener Indio-völker gegeben, ihren Widerstand gegen die jeweiligen na-

tionalstaatlichen Machthaber in gewisse juristische Bahnen zu lenken. So geht der Kampf der Kuna-Indianer in Panama um ihre kulturelle Eigenständigkeit auf die (relativ gewaltfreie) *Revolución Kuna* im Jahre 1929 zurück, mit der sie ihre *Comarcas* (inselartige Siedlungen auf der Landbrücke zwischen dem Panamakanal und Kolumbien) verteidigten. Der Kampf um eine auch verfassungsmäßig garantierte Autonomie setzte aber erst in den 1990er Jahren mit dem Aufstand der Zapatisten in Mexiko (1994) und den Indianererhebungen (*levantamientos indígenas*) in Ecuador (1990, 1995 und 2000) ein, bei denen es den Indígenas zweimal gelang, die im Amt befindlichen Staatspräsidenten zum Abdanken zu zwingen und aus dem Land zu vertreiben.

6. Von den Geburtswehen der Autonomie zum Aufstand der Zapatisten

Etwas weniger erfolgreich waren da die Miskitos und die afro-karibischen Criollos an der Atlantikküste Nicaraguas, als sie nach dem Sturz der Somoza-Diktatur im Jahre 1979 von den triumphierenden Sandinisten ihr Recht auf Selbstbestimmung einforderten. Eine Reihe von politischen Fehlentscheidungen der Zentralregierung in Managua trieben die Angehörigen der dort ansässigen ethnischen Minderheiten schließlich in die Arme der von den USA gesteuerten Contras, was einen jahrelangen blutigen Bürgerkrieg zur Folge hatte. Als die Sandinisten dann Mitte der 1980er Jahre ihren Irrtum einsahen und für dieses weitläufige Gebiet, das ca. die Hälfte des nationalen Territoriums umfasst, ein eigenes Autonomiestatut verfassten, entspannte sich die Lage und es konnte an den Wiederaufbau der total zerrütteten Gemeinden gedacht werden.

Den wirklichen Durchbruch auf kontinentaler Ebene erzielte die Indígena-Bewegung aber erst nach der Abwahl der Sandinisten, im Zuge der Vorbereitungen zum 500. Jahrestag der spanischen Eroberung, im Jahr 1992, als sich das *Movimiento 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular* (Bewegung 500 Jahre Widerstand der Indigenen, Schwarzen und Volksbewegungen) zuerst in Ecuador, dann in Guatemala und schließlich in Nicaragua konstituierte. Es scheint wie eine Ironie der Geschichte der revolutionären Bewegungen zu sein, dass sich in Lateinamerika die Rebellionen der indigenen Völker erst nach dem Zusammenbruch des so genannten Realsozialismus und dem damit verbundenen Niedergang der revolutionären nationalen Befreiungsbewegungen ereigneten.

Unter den unzähligen Protestaktionen und Demonstrationen in den Metropolen Nord- und Südamerikas, bei denen die Indígenas oft Fußmärsche

von Tausenden Kilometern zurücklegten, fand damals ein Marsch statt, der von der breiteren Öffentlichkeit kaum wahrgenommen wurde: Von den südlichen Bundesstaaten Chiapas und Oaxaca marschierten Tausende Indígenas und Campesinos in Richtung Mexiko-Stadt, wurden aber von den einschreitenden Polizei- und Sicherheitskräften so sehr aufgerieben, dass sie ihr Ziel nicht erreichen konnten. Niemand (auch nicht die schärfsten Beobachter des Geschehens) ahnte damals, dass dieser Marsch die eigentliche Geburtsstunde der zapatistischen Befreiungsbewegung war, der sie ihre Massenbasis und ihre Entschlossenheit verdankte, einen bewaffneten Aufstand vorzubereiten.

Die Fortsetzungsgeschichte des Zapatistenaufstands ist inzwischen derart bekannt, dass sie hier nicht nochmals wiederholt werden muss: Nach dem Aufstand am 1. Jänner 1994, also ausgerechnet an jenem Tag, an dem der mexikanische Staat aufgrund des Freihandelsabkommens (*North Atlantica [American?!] Free Trade Agreement* – NAFTA) mit den Vereinigten Staaten und Kanada seiner ökonomischen Eigenständigkeit endgültig beraubt wurde, erblickte im Süden Mexikos ein neuartiges politisches Subjekt das Licht der Welt, das weder mit den nationalen Befreiungsbewegungen Zentralamerikas noch mit seinen gleichnamigen Vorläufern auf dem europäischen Kontinent vergleichbar war: Erstmals war de facto eine „multikulturelle Autonomie« von Indianervölkern entstanden, die die Geschichte Lateinamerikas nachhaltig verändern sollte.

Fast über Nacht ergriffen die Indiogemeinden in Chiapas in den von den Zapatisten kontrollierten Gebieten die Macht in ihren Dörfern, etablierten ein Netzwerk von immer dichteren Kommunikationsstrukturen und gründeten die so genannten *municipios autónomos* als Bollwerke gegen die äußeren, aber auch gegen die inneren Feinde. Trotz mehrfacher Versuche gelang es nicht einmal den etwa 70 000 in Chiapas stationierten Soldaten der mexikanischen Armee, die Gemeinden unter ihre Kontrolle zu bringen. Weitaus erfolgreicher waren da die von den Paramilitärs besetzten und von der ehemaligen Regierungspartei PRI (*Partido Revolucionario Institucional*) politisch kontrollierten Gemeinden, die mit Mordanschlägen, Hinterhalten und Massakern bis heute die unwegsamen Gebiete des Hochlands verunsichern.

Das Beispiel der Zapatisten machte Schule; nicht nur in Mexiko, wo sich über 50 Indiovölker im ganzen Land im *Consejo Nacional Indígena* (CNI) zusammenschlossen, sondern in fast allen anderen Teilen Lateinamerikas, wo sich von den Mayas in Guatemala bis zu den *Mapuches* in Chile Hunderte Indiovölker in einem kontinentalen Netzwerk vereinten. Bei ihren kontinentalen Treffen stand der Kampf um die Autonomie immer an oberster Stelle. Dabei war und ist die juristische Form der Autonomie, die dieses sich entwickelnde

Subjekt umschloss, nur der äußere Rahmen, der von der internationalen Öffentlichkeit wahrgenommen wird.

7. Autonomie als Widerstandskultur

Doch während dieser formal-juristische Verhandlungsprozess in den Jahren nach dem Zapatistenaufstand die innenpolitische Diskussion beherrschte und mit den 1996 zwischen der mexikanischen Regierung und dem *Ejercito Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) abgeschlossenen, aber bis heute nicht ratifizierten Vereinbarungen (*Acuerdos de San Andres* – siehe Artikel von Gilberto López y Rivas) seinen vorläufigen Höhepunkt erreichte, wurde die Autonomie in den von den Zapatisten kontrollierten indigenen Gemeinden in die Praxis eines von wachsenden militärischen Spannungen gezeichneten Alltags umgesetzt. Dabei traten bisher verschwiegene, aber nicht vergessene politische Strukturen ebenso zu Tage wie eine auf dem Prinzip wechselseitiger Solidarität aufgebaute Subsistenzwirtschaft. Vor allem aber war es die gemeinsame Kultur, die in zahlreichen Mythen seit Jahrhunderten überlieferte *Cosmovisión*, welche die Grundlage einer gemeinschaftlichen politischen Praxis bildete.

Was aber war wirklich passiert, dass es zu diesem für die Geschichte Lateinamerikas ziemlich einmaligen Paradigmenwechsel der abendländischen politischen Kultur ausgerechnet in Mexiko kam; einem Land, in dem knapp ein Jahrhundert zuvor die erste soziale Revolution der neuesten Zeit (noch vor der russischen Revolution) stattgefunden hatte?

Die Hintergründe sind vielfältig und vielschichtig (siehe auch Artikel von Gilberto López y Rivas), lassen sich aber doch in wenigen Sätzen zusammenfassen: Ausgehend vom Grundwiderspruch zwischen einem politischen System, das den Formalismus der repräsentativen Demokratie auf die Spitze getrieben hatte und einer Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Praxis gemeinschaftlichen Zusammenlebens (Bonfil Batalla 1989) fand innerhalb einer der vielen nationalen Befreiungsbewegungen (der ursprünglich maoistischen ELN, die dann in Chiapas zur EZLN wurde) ein Inkulturationsprozess² statt, der zu dem der zeitgleich auftretenden Inkulturation innerhalb der katholischen Kirche Lateinamerikas analog war. Aus diesem, im wahrsten Sinn des Wortes INTER-kulturellen Ineinandergreifen dreier Glaubenshorizonte (dem revolutionär-marxistischen, dem befreiungstheologisch-basischristlichen und dem der indigenen Kosmvision/en) entstand ein politisches Glaubensbekenntnis, dessen Grundsatz die „Einheit in der Vielfalt“ und dessen Ziel die (Wieder-)Herstellung einer Autonomie der Volksgemeinschaften jenseits des nationalstaatlichen politischen Systems war.

Ein ähnlicher Prozess gährte auch in Guatemala, jenem Land Lateinamerikas mit dem größten Anteil an indianischer Bevölkerung (ca. 70 Prozent der Bevölkerung). Gleich nach den 1996 abgeschlossenen Friedensverträgen wurde auch dort das Bewusstsein einer eigenständigen Identität der Mayavölker spürbar, wenngleich es der politisch-militärische Druck der mestizischen Oberschicht bis heute verhinderte, dass die zahlreichen Indioorganisationen zu eigenständigen, territorial vernetzten Autonomiesubjekten heranreifen konnten. Außerdem fehlte und fehlt bis heute in Guatemala ein der EZLN vergleichbarer Katalysator; denn die in manchen programmatischen Erklärungen vorhandene indigenistische Haltung der URNG ist bis heute ein reines Lippenbekenntnis geblieben.

Ganz anders war da die Situation an der von fünf verschiedenen Ethnien besiedelten³ Atlantikküste Nicaraguas, die etwa die Hälfte des nicaraguanischen Staatsgebietes umfasst. Dort hatten – wie erwähnt – die Sandinisten unter enger Beratung durch die eingangs erwähnten mexikanischen Anthropologen bereits 1987 ein so genanntes Autonomiestatut verabschiedet, das die gesamte Region unter Einschluss der in ihr mehrheitlichen mestizischen Bevölkerung zu BürgerInnen einer formaljuristisch völlig eigenständigen politischen Struktur machte. Im Unterschied zu den zapatistischen *municipios autónomos* in Chiapas konnten sich aufgrund der politischen Rahmenbedingungen nach der Abwahl der Sandinisten innerhalb dieses juristischen Rahmens jedoch bisher nur sehr wenige basisdemokratische Strukturen entwickeln.

Ein eigenes Universum bildet in diesem Zusammenhang die Amazonasregion, wo in vielen Gegenden (wie etwa am Alto Rio Negro in Brasilien oder in der Amazonasregion Ecuadors) dank ihres hohen Vernetzungsgrads die dort (über)lebenden Indiovölker einen überaus hohen Grad von politischer, ökonomischer und kultureller Eigenständigkeit erkämpft haben, ohne dass diese vom Staat ausdrücklich als „Autonomie« anerkannt würde. In manchen Teilen des riesigen Amazonasgebiets (insbesondere im peruanischen und im kolumbianischen Teil) stehen die Indiogemeinden unter der zweifelhaften „Schirmherrschaft« von Armeen und/oder Guerillaverbänden und sind nach wie vor dem schleichenden Ethnozid von Holzfällermafias, Viehzüchtern und Erdölkonzernen ausgeliefert.

Im Unterschied zu diesen De-facto-Autonomien im Amazonasgebiet haben sich in verschiedenen Teilen Lateinamerikas in der Auseinandersetzung mit dem Nationalstaat quasiautonome Strukturen herausgebildet, die ihren Ursprung nicht in einer gemeinsamen Vergangenheit, sondern in einer in politischen und militärischen Auseinandersetzungen gewachsenen Kultur des Widerstands haben. Zu ihnen zählen die von der Bewegung der brasilianischen

Landlosen (*Movimento Sem Terra* – MST) organisierten Kooperativen (*asentamientos*), die aus den *campamentos* der Landbesetzer hervorgegangen sind, ebenso wie die in den Städten rapide um sich greifenden Wohnviertelorganisationen oder die Syndikate der *Cocaleros* (Kokabauern) in Bolivien.

8. Der multiethnische und plurikulturelle Staat in Ecuador

Einer der interessantesten und auch für Europa beispielgebenden Autonomieprozesse hat sich in Ecuador entwickelt, wo die CONAIE (Lateinamerikas schlagkräftigste Indianerorganisation) ein umfassendes Staatskonzept erarbeitet hat, das in diametralem Gegensatz zum traditionellen Modell des zentralverwalteten Nationalstaats steht. Dieser *Estado multiétnico y pluricultural* (multiethnische und plurikulturelle Staat) soll die verschiedenen Indio-völker, die sich als *nacionalidades* verstehen, aber auch die Mestizen als eigenständige, untereinander gleichberechtigte, kollektive Subjekte behandeln, welche den Nationalstaat in allen seinen Funktionen perspektivisch ersetzen sollen.

Gerade dieses Beispiel hat aber in der jüngsten Vergangenheit gezeigt, wie gefährlich es für die Indígenas ist, den Schalmeientönen der Regierungen zu folgen und sich in die von den Mestizen beherrschten Institutionen der repräsentativen Demokratie zu integrieren anstatt die eigenen Autonomien zu stärken. Nachdem die Indígenas im Jahr 2002 den Obristen Lucio Gutierrez mit ihrem Wahlbündnis *Pachacutic* zum Präsidenten gemacht hatten, wurden die von ihnen entsandten Minister und Abgeordneten von den im Parlament und in der Regierung vertretenen neoliberalen Mehrheiten kurzerhand ausgeschaltet. Die ganz anderen Denkstrukturen verhaftete indigene Basis fühlt sich in den Gemeinden heute vielfach von ihrer eigenen Führung verraten. Der Widerspruch zwischen dem auf den Grundsätzen der repräsentativen Demokratie aufbauenden Nationalstaat und den von der Logik der partizipativen Demokratie getragenen Autonomieprozessen hat zu einer politischen Krise innerhalb der größten und schlagkräftigsten Indioorganisation Lateinamerikas geführt.

9. Linke und rechte Autonomien als Alternativen zum Nationalstaat

Fassen wir es noch einmal zusammen: Im Schatten einer immer demokratiefeindlicheren, von den großen Wirtschaftskonzernen bestimmten Weltordnung, die mit den Prinzipien der traditionellen repräsentativen Demokratie ebenso aufgeräumt hat wie mit der Existenz souveräner Nationalstaaten, ist also in Lateinamerika ein Prozess in Gang gekommen, der bei der Graswurzel derer ansetzt, die selbst den Kahlschlag fast sämtlicher Sozial- und Arbeitssys-

teme weitaus besser zu überleben scheint als die Bevölkerung in den industriellen Metropolen. Unterhalb der Ruinen und des Ruins der Nationalstaaten, die sich im Augenblick zu Tode privatisieren, ist in ganz Lateinamerika eine neue politische Kultur im Entstehen begriffen, welche sich die partizipativen Politikformen der Ursprungsbevölkerung dieses Kontinents mehr oder minder bewusst zum Vorbild nimmt.

Dieser Prozess hat zur Folge und zur Voraussetzung, dass sich die lokalen und regionalen Kräfte immer mehr verselbständigen, das heißt „autonomisieren« und die im Zerfall befindlichen Strukturen der Nationalstaaten nach und nach verdrängen. Dass dieser Prozess wie jede historische Wende nur unter großen Opfern vor sich geht, ist klar. Auf der Welt gibt es derzeit 32 offene Kriege, in deren Kreuzfeuer sich ausnahmslos das Selbstbestimmungsrecht der Völker befindet: Irak, Palästina, Kaschmir, Sri Lanka, Mindanao, Aceh, Tschetschenien, Kurdistan, Dafur, Chiapas, Chapare, Amazonien etc. etc. sind nur die derzeit spürbaren Epizentren eines politischen Bebens, das bereits jetzt alle Kontinente erfasst hat. Indem die vorliegende Forschung den jüngsten Entwicklungen der längst vergessen und längst verloren geglaubten Völker dieser Erde nachgeht, verfolgt sie also unter anderem das Ziel, die drohenden Beben eines sich weltweit abzeichnenden politischen Paradigmenwechsels zu interpretieren und vorauszusagen.

In diesen Ergebnissen tritt u.a. auch die Reaktion der herrschenden Kräfte auf diese Autonomieprozesse zu Tage, die von Krieg und militärischen Interventionen bis hin zu dem reichen, was mein Lehrer, der große deutsche Lateinamerikanist Hans Albert Steger, einmal als die „Pseudomorphose« des Bürgertums bezeichnet hat. Dieses Bürgertum versucht nämlich immer wieder den neuartigen Phänomenen mit gleichartig anmutenden Entwicklungen entgegenzutreten, um ihnen die gegen es selbst gerichtete Spitze abzubrechen und die Begriffe in ihr Gegenteil zu verkehren. Genauso wie diese Kreise von einer „Revolution der Technologie« sprechen oder von einer „Reform der sozialen Systeme« haben sie in allerletzter Zeit auch ihr eigenes „Autonomiemodell« erfunden, mit dem sie diesen, an der Basis gewachsenen Autonomieprozessen entgegenzutreten und sie zu verhindern suchen.

Das war zum Beispiel nach dem großen Marsch der Zapatisten in die mexikanische Hauptstadt im Jahr 2000 der Fall, mit dem die EZLN die Ratifizierung des von ihnen in monatelangen Verhandlungen erreichten Abkommens von San Andres im mexikanischen Parlament durchsetzen wollten. Nach einer monatelangen Verzögerung des Verfahrens verabschiedeten die Parlamentarier tatsächlich ein so genanntes „Autonomiegesetz«, das den Indígenas allerdings bloß das Recht zugestand privatwirtschaftliche Vereine zu gründen, die auf

dem Indianerland befindlichen Bodenschätze und Territorien jedoch der Kontrolle des Staates und der transnationalen Unternehmungen unterstellt.

Es mag auch wie ein Treppenwitz der Weltgeschichte anmuten, wenn heute in verschiedenen Ländern Lateinamerikas (aber auch Europas) die in unterschiedlichen Gebieten konzentrierte Oligarchie ein separatistisches, von transnationalen Unternehmungen erarbeitetes Konzept der sozialen Abschottung ebenfalls als „Autonomie« verkaufen will. Das ist heute in mehreren Regionen Lateinamerikas (aber auch in einigen Regionen Westeuropas wie Norditalien, Süddeutschland und dem flämischen Teil Belgiens) der Fall. So drängt die christdemokratische Partei Ecuadors z.B. darauf die Region Guayaquil zu verselbstständigen oder die Opposition in Zulia, der erdölreichsten Provinz Venezuelas, darauf mit Hilfe einer militärischen Intervention der USA eine „autonomes« Protektorat zu errichten, für den Fall, dass Präsident Hugo Chavez das Referendum gewinnt. Der relativ reiche Norden von Mexiko soll – den auch von der Regierung Fox akzeptierten Plänen der USA zufolge – vom Süden Mexikos abgekoppelt werden. Wenn es nicht gelingt, diesen rechtspopulistischen Spielarten der zu einem virtuellen Politikspiel verkümmerten Nationalstaaten Einhalt zu gebieten, könnte die Auseinandersetzung mit den sich rasch ausbreitenden multikulturellen Autonomieprozessen in einen regelrechten Flächenbrand ausarten.

Wie auch immer in der nächsten Zukunft die politische Debatte über die verschiedenen Autonomiekonzepte und die damit verbundene Dezentralisierung des Nationalstaats verlaufen mag: Sie könnte sehr bald auch einen Paradigmenwechsel im nationalstaatlichen Denken der Europäischen Union einleiten, der bereits jetzt in der Diskussion um ein zukünftiges „Europa der Regionen« einen wichtigen Niederschlag findet.

- ¹ Unter *indigenismo* wird jene Doktrin der mexikanischen Anthropologie verstanden, welche die Integration der indianischen Kultur in die nationalstaatliche Welt der Mestizen fordert.
- ² Der Begriff *Inkulturation* geht auf das Konzept des brasilianischen Befreiungstheologen Paolo Suess zurück, der die inzwischen auch von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM gebilligte Forderung aufstellt, das Christentum müsse bei seiner Pastoral[arbeit?!] die nicht-christlichen Kulturen als gleichberechtigte Partner akzeptieren.
- ³ Es handelt sich dabei um indigene Miskitos, Mayagnas, Ramas im Norden sowie Criollos und Garifunas afrikanischer Herkunft im Süden der RAAN (*Región Autónoma Atlántico Norte*) bzw. RAAS (*Región Autónoma Atlántico Sur*).

Literatur

- Altwater, Elmar (1994): Operationsfeld Weltmarkt oder: Vom souveränen Nationalstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat. In: PROKLA 97, 24 (4), 517-547
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989): Mexico profundo. O.o.: o. V.
- Gabriel, Leo (1994): Die Indianisierung der Volksbewegungen in Lateinamerika. In: Cech, Doris/ Mader,Elke/Reinberg, Stefanie (Hg.): TIERRA – indigene Völker, Umwelt und Recht. Frankfurt: Brandes und Apsel, S. 65 ff.
- Gonzales Casanova, Pablo (2000): Autonomía y derechos de los pueblos indios. Mexico: Cámara de Diputados, LVII Legislatura.

Abstracts

Angesichts der durch die moderne Globalisierung hervorgerufenen Krise des Nationalstaats haben die Indio-völker Lateinamerikas in der Praxis ihres politischen Zusammenlebens verschiedene Formen von Autonomie entwickelt: Vom Territorium der Kunas in Panama über die Atlantikküste Nicaraguas bis zu den autonomen Munizipien der Zapatisten in Chiapas, Mexiko, und dem Projekt eines „plurikulturellen und multiethnischen Staates“ bei den Indígenas von Ecuador reicht die breite Palette alternativer Gesellschaftsmodelle. Darin kündigt sich ein politischer Paradigmenwechsel an, wie es ihn seit dem Beginn der Neuzeit nicht mehr gegeben hat.

Due to the crisis of the National State and as the consequence of modern globalisation the indigenous peoples of Latin America have developed, through their political practice of conviviality different forms of autonomy: from the Kunas in Panama, the Atlantic Coast in Nicaragua to the autonomous municipalities of the Zapatistas in Mexico and the project of a “Pluricultural and Multiethnic State” with the indigenous people of Ecuador, reaches the broad spectrum of alternative models of society. Such they announce the change of a political paradigm which dominated our modern times since the French Revolution.

Leo Gabriel
Ludwig Boltzmann Institut für zeitgenössische Lateinamerikaforschung
Laudongasse 40
1080 Wien
e-mail: gabriel.lai@magnet.at

RENÉ KUPPE

**Diskurse zur Begründung multikultureller Autonomie
in Lateinamerika**

1. Die Merkmale indigener Völker als Ausgangspunkt

„Multikulturelle Autonomie“ soll hier verstanden werden als Ausdruck eines Staatsmodells, bei dem – im Sinne einer „Politik der Differenz“ (Taylor 1997: 28 ff.) – den vom kulturellen *mainstream* abweichenden gesellschaftlichen Lebensformen eine faire, nicht-diskriminierende Anerkennung zuteil wird und gestützt auf diese Anerkennung den Trägern dieser Lebensformen das politische Recht zugestanden wird, eigene Angelegenheiten nach selbstbestimmten kulturellen Prioritäten, Normen und Kriterien zu gestalten. Ein derartiges Verständnis multikultureller Autonomie wurde in den letzten Jahren vor allem als kritischer Analysebegriff in Zusammenhang mit der Entwicklung der Rechte indigener Völker Lateinamerikas entwickelt.

In der Tat ist die Auseinandersetzung mit der Problematik indigener Völker ein geeigneter Ausgangspunkt, um sich die an multikulturelle Autonomie zu stellenden Anforderungen bewusst zu machen.

Auf internationaler Ebene existiert keine verbindliche und vor allem in allen ihren Details unumstrittene Definition jener Gruppen, die mit dem Begriff *indigene Völker* erfasst werden sollen. In der nach wie vor wegweisenden UN-Studie über die menschenrechtliche Situation dieser Gruppen findet sich jedoch eine Umschreibung, die vor allem darauf ausgerichtet ist, indigene Völker von (ethnischen) Minderheiten im Allgemeinen auseinanderzuhalten:

„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: para. 379)

Die hier gemeinten Gruppen zeichnen sich danach durch drei Merkmale aus:

- Sie stehen in historischer Verbindung zu Bevölkerungen, die einer geographisch von außen kommenden Kolonialisierung unterworfen wurden;
- Sie stellen gegenwärtig keine dominanten, sondern benachteiligte Segmente einer breiteren Gesamtgesellschaft dar;
- Schließlich verstehen sich die betreffenden Gruppen als von den gesellschaftlich dominanten Segmenten unterschiedlich, wobei die ethnische Identität in Einklang mit eigenen kulturellen Mustern und gesellschaftlichen Institutionen weitergegeben werden soll.

Die Besonderheiten einiger dieser Definitionsmerkmale sollen herausgegriffen werden. In Hinblick auf den Umstand, dass die historische Kontinuität zu Populationen besteht, deren Territorien einer von außen erfolgten Kolonialisierung unterworfen wurden, wird nicht zum Ausdruck gebracht, dass diese „Kolonisatoren“ im Sinne der Definition notwendigerweise von einem weit entfernt liegenden Teil der Welt – im typischen Falle von einem anderen Kontinent – herstammen mussten. Dieses bewusst flexibler gehaltene Merkmal wird deutlich, wenn man das Zitat mit einer mehr als ein Jahrzehnt älteren U.N.-„Arbeitsdefinition“ von indigenen Populationen vergleicht, wo es an relevanter Stelle geheißen hatte: „Indigenous populations are composed of the existing descendants of the people who inhabited the present territory of a country wholly or partially at the time when persons of a different culture or ethnic origin arrived there from other parts of the world, overcame them ...“ (Martínez-Cobo 1972: para. 34) In dieser älteren Formulierung war also gewissermaßen nur von einer *blue-water*-Kolonialisierung die Rede gewesen, während es gemäß der neueren Definition der Anwendung des Begriffs „indigene Völker“ auf bestimmte Gruppen jedenfalls nicht schadet, wenn die „Invasion“ oder „Kolonialisierung“ innerhalb eines engeren geographischen Raumes stattgefunden hat. Die Definition stellt wohl sogar auf die charakteristische Binnenkolonisierung ab, welcher indigene Völker innerhalb ein und desselben unabhängigen Nationalstaates unterworfen wurden. Die in der Folge ermöglichte Anwendung des Begriffs auf Staaten Afrikas oder Asiens (näheres dazu v.a. Thornberry 2001) mag in diesem Zusammenhang nur angedeutet sein.

Auch ein zweiter Unterschied zur älteren Definition wird in Zusammenhang mit diesem Merkmal der „historischen Verbindung“ deutlich: Die Angehörigen des modernen indigenen Volkes müssen per definitionem nicht (physische) Nachkommen der zu Zeiten der Kolonisierung lebenden Bevölkerung sein, die Definition setzt vielmehr dort an, wo gegenwärtige, auch heterogene

zusammengesetzte Gruppen ihre aktuellen Identitätsmerkmale aus der (von ihnen selbst hergestellten) historischen Anknüpfung beziehen.

Wenn auch dieses Merkmal der „Kontinuität“ neuerlich bestimmten Einwänden ausgesetzt sein mag, die etwa die Gefahr von romantisch-exklusivistischen Ursprungslegendenbildungen heraufbeschwören, so knüpft es doch an die aktuellen sozialen Gegebenheiten der betroffenen Gruppen an; weder werden Gruppen nicht subsumierbar, deren Angehörige sich nicht als biologische Nachkommen der ursprünglich kolonialisierten „Vorbevölkerung“ ausweisen können, noch muss Kultur oder aktuelle Lebensweise mit jener der „Vorfahren“ übereinstimmen. Die Definition trägt insbesondere der Tatsache Rechnung, dass ethnische Identitätsmerkmale Ergebnis strategischer sozialer Interaktionen (in diesem Fall mit dem „nicht-indigenen“ Umfeld) sein können.

Das zweite Merkmal knüpft an dem Umstand an, dass indigene Völker unter Außenbeziehungen leben, die sie für Schlechterstellung und Diskriminierungen aller Art besonders verletzlich machen. Dies ist zwar langfristige Folge (historischer) Kolonialisierung, letztlich aber ein separates eigenständiges Merkmal. Indigenen Völkern sind staatlich-politische Strukturen übergestülpt, die ganz und gar nicht zur Wahrnehmung ihrer eigenen Interessen geschaffen wurden. Typischerweise bleiben sie von politischer Macht weitgehend ausgeschlossen.

Durch das dritte Definitionsmerkmal ist vor allem das für das eigene Identitätsempfinden wichtige (kulturelle) Anderssein angesprochen, wobei hier keine bestimmten substantiellen Besonderheiten der Kulturen indigener Völker angesprochen werden. Es wäre nämlich denkbar, besondere üblicherweise mit indigenen Völkern assoziierte Merkmale, also etwa die besondere Verbundenheit mit Erde und ganz generell mit dem geographischen Raum, die relativ wenig hierarchisierte gesellschaftliche Binnenstruktur oder das Fehlen der Verschriftung der eigenen Sprachen hier angeführt zu finden. Nichts dergleichen findet sich jedoch in der Definition, stattdessen ist nur die Bedeutung eigener kultureller Muster für die Eigenwahrnehmung als Völker herausgestrichen.

Ein neuerlicher Vergleich mit der bereits oben teilzitierten älteren Definition macht deutlich, dass die kulturelle Andersartigkeit gerade als identitätsstiftendes Merkmal letztlich noch stärker herausgestrichen wurde, hatte es hier doch – in Hinblick auf das die indigenen Völker auszeichnende Merkmal der kulturellen Andersartigkeit – geheißen: „who today live more in conformity with their particular social, economic and cultural customs and traditions than with the institutions of the country of which they now form part ...“; die spezifische Relevanz dieser Merkmale für die Konstituierung der eigenen ethnischen Identität in der Definition war hier noch nicht herausgehoben.

Die drei Definitionselemente der „historischen Verbindung“, der aktuellen „Benachteiligung“ und der identitätsstiftenden (aber nicht historisch-stagnierten) „kulturellen Anderartigkeit“ tauchen immer wieder im akademischen Schrifttum auf und auf sie wird – wenn auch oftmals mit Modifikationen – in offiziellen Dokumenten verschiedener Institutionen Bezug genommen.

Um die Tragweite dieser drei Elemente einschätzen zu könne, ist es relevant, sich den logischen Stellenwert einer Definition von „indigenen Völkern“ bewusst zu machen. Der Begriff, zumindest mit seinen derzeit vorherrschenden Konnotationen, gehört zu den unmittelbaren Resultaten der Mobilisierung einer global in Erscheinung tretenden sozialen Befreiungsbewegung, der es in wenigen Jahrzehnten gelungen ist, den allgemein-politischen und in der Folge auch akademischen Diskurs zu Menschenrechtsfragen nachhaltig zu beeinflussen und zu verändern (Stavenhagen 1990; Wilhelmi 2003). Es waren Völker aus allen Kontinenten und aus fast allen wesentlichen Großregionen der Erde, deren Angehörige hunderte verschiedener Sprachen sprachen und die Träger sehr unterschiedlicher Kulturen sind, die sich unter der einheitlichen Flagge der „indigenen Völker“ fanden. Es war das Eintreten für den gemeinsamen Kampf um ähnlich begründete Rechte, der diese verschiedenen Menschen eine gemeinsame Sprache finden ließ und letztlich das einigende Band schnürte.

2. Die normative Relevanz der Merkmale indigener Völker

Die Gemeinsamkeit indigener Völker beruht auf vergleichbaren historischen, sozialen und politischen Erfahrungen angesichts von Kolonialismus, Diskriminierung und Universalität des neuzeitlichen Staates. Aus dieser Perspektive gewinnen Elemente, die bei der Umschreibung dieser Völker immer wiederkehren, eine besondere normative Relevanz, erfassen sie doch eine Realität, die primär im Kontext des neueren menschenrechtlichen Diskurses thematisiert worden ist. Dies geschah aus dem Bemühen heraus, die Anliegen dieser spezifischen Gruppen in die eigentümliche Dynamik der menschenrechtlichen Logik und deren institutioneller Verankerung einzubetten, wie diese spätestens seit dem Entstehungsjahr der Vereinten Nationen ausgebildet worden sind.

Menschenrechte legitimieren sich in gewissem Sinne als institutionelle Antworten auf individuelle oder kollektive Unrechtserfahrungen. In der Folge soll plausibel gemacht werden, wie sich die Legitimität der Rechte indigener Völker unter Bezugnahme auf die drei oben dargelegten Definitionsmerkmale ableiten lässt:

2.1 Die originären Rechte

Wesentlicher Ausgangspunkt für die Anerkennung der Rechte indigener Völker ist der Umstand, dass es eben ihre Ländereien waren, die einst der Kolonialisierung unterworfen wurden. Ihre Ansprüche auf Land- und Ressourcenrechte, die ihrem Wesen nach öffentlich-politischer Natur sind und in den indigenen Gruppen qua Nationen ruhen (McNeil 2002: 473), stützen sich darauf, dass sie unabhängig von und historisch vor der Entstehung des heutigen Staates (bzw. auch vor Entstehung von dessen Rechtsvorgänger) ausgeübt wurden: Durch diese Rechte soll somit möglichst die historische Kolonialisierung wettgemacht werden.

Fast jeder heutige Rechtskreis kennt als wichtiges Kriterium der Rechts- und Güterzuordnung jenes der Anerkennung des ruhigen und legitimen Besitzstandes; unter diesem Gesichtspunkt entspricht es somit einem Grundprinzip des geltenden Rechts, auch jene Besitzstände anzuerkennen und zu sichern, die dem staatlichen Rechte selbst vorangehen, die, mit anderen Worten, von diesem nicht abgeleitet sind, sondern vielmehr auf originärem Erwerbstitel beruhen.

Für indigene Völker stellt sich allerdings das Pochen auf Rechte, die – vom Anspruch her – dem Staate vorangehen, als schwieriges und unkonventionelles Unterfangen dar. Schon Locke, der in dieser Frage jahrhundertlang das westliche Denken prägen sollte, hatte die Eingeborenen Amerikas als Wesen gesehen, die im „perfekten Naturzustand“ lebten, denen es an rechtlicher Zuordnung von Gütern, an politisch organisierten Gesellschaften und sohin an „souveränen“ Nationen fehle, an Segnungen also, die sich in Europa ausgebildet hätten (Näheres Locke, 1991; Allgemeines zur Legitimierung des britischen Frühkolonialismus durch Locke: Arneil 1996).

Folge dieser Einschätzung des gesellschaftlichen Lebens der Ureinwohner-völker als unpolitisch war die Proklamation der vollen Souveränität des europäischen (Kolonial-)Staates über die von indigenen Völkern besiedelten und genutzten Territorien. Deren Unterwerfung unter Kolonialregimes wurde somit gar nicht erst als Übernahme (legitimer) fremder Staatsfunktionen angesehen, sondern als Inbesitznahme politisch *herrenlosen* Landes (*terrae nullius*). Erst die *terra nullius*-Etikettierung erlaubte beispielsweise die Übertragung einer von dem berühmten englischen Juristen Blackstone (1825: 107 f.) stammenden Doktrin der „besiedelten“, also nicht vom älteren Herrscher eroberten oder vertraglich erworbenen Kolonie, auf das australische „Neuland“. Rechtliche Folge der Einstufung eines Koloniallandes als „besiedelte Kolonie“ war, dass dort unmittelbar und ausschließlich die Rechtsordnung des Mutterlandes

in Kraft trat – wurden derartige Kolonien doch „verlassen und unkultiviert vorgefunden“ (siehe Näheres in: McNeil 1989: 162 ff.).

Die Begründung der europäischen Herrschaft überlagert das Kolonialland somit gleichzeitig lückenlos mit der Rechtsordnung des Mutterlandes, wobei weder Platz für politische Rechte der Ureinwohner noch für deren Rechte an Land und Ressourcen verbleibt.

Populus nullus (Hocking 1988: viii) – im völkerrechtlichen Sinne – wurden aber nicht nur die Ureinwohnervölker im überseeischen Bereich der Britischen Krone, sondern auch die indigenen Völker in den neuen Nationalstaaten Lateinamerikas des frühen 19. Jahrhunderts.

Zufolge der *uti-possidetis*-Doktrin beanspruchten diese Staaten die lückenlose Aufteilung des gesamten Kontinents (einschließlich der Territorien von damals noch vollständig unabhängig lebenden indigenen Völkern). Im Sinne des Schlusses eines argumentatorischen Zirkels wurden die Territorien dieser Völker als Gebiete der euro-amerikanischen Staaten proklamiert, weil die indigenen Völker selbst nicht als mögliche Träger eigenständiger Staatlichkeit angesehen wurden. Gleichzeitig lag das indigene Land aber nunmehr nicht nur innerhalb der Grenzen der neuen Nationalstaaten, es stand nunmehr auch im Eigentum dieser ihnen übergestülpten, nekolonialen Staaten.

Es ist eine Aufgabe des modernen Rechts, das in die Vergangenheit weisende Faktum der Kolonialisierung zu überwinden, von der die Angehörigen der indigenen Völker kraft ihrer historischen Verbundenheit nach wie vor berührt sind.

2.2 Die Gleichheit

Die Rechte indigener Völker zielen in der Folge nicht nur darauf ab, historisches Unrecht wettzumachen, sondern die aktuelle Diskriminierung der Angehörigen dieser Gruppe zu beseitigen. Weltweit gesehen sind praktisch in allen Staaten mit indigenen Bevölkerungsanteilen diese weitgehend von der politischen Macht ausgeschlossen; selbst dort, wo sie nicht direkt und gezielt diskriminiert werden, besitzen sie durch eine Reihe faktisch wirksamer Barrieren kaum reale Möglichkeiten, die politischen Rahmenbedingungen, denen sie selbst unterworfen sind, maßgeblich zu beeinflussen bzw. an der Umsetzung der staatlich festgelegten Politik selbst mitzuwirken. Als unmittelbare Folge dieses Ausschlusses von politischer Macht weisen die Angehörigen der indigenen Gruppen deutlich die negativsten sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Indikatoren innerhalb ihrer Wirtsstaaten auf (siehe aufschlussreiche Details in Psacharopoulos/Patrinou 1994). Die in vielen Ländern vorherrschenden

den besonderen Bedingungen unter Angehörigen indigener Gemeinschaften in Hinblick auf Gesundheit, Erziehungswesen, Zugang zu sozialen Diensten, Beschäftigungsverhältnisse oder Strafvollzug machen vielfältige Diskriminierungserfahrungen deutlich und schaffen schon als solche eine starke legitimatorische Basis für einen besonderen rechtlichen Rahmen, der darauf abzielt, diese Diskriminierungen zu überwinden. Selbst aus der Perspektive liberal-egalitärer gesellschaftspolitischer Grundsätze bestehen keine Einwände gegen besondere Maßnahmen für Angehörige sozial benachteiligter Gruppen (Barry 2001: 114).

Die – zumeist unbestrittene – Funktion des Rechts, Diskriminierungen zu beseitigen, kann jedoch in Zusammenhang mit den Anliegen indigener Völker auch zu einem Missverständnis führen: Im Vergleich zu bekannten anderen Gruppen, die Nutznießer eines besonderen, anti-diskriminatorischen Rahmens sind, sollen sich die Maßnahmen im Interesse indigener Völker nicht darauf konzentrieren, diese an die bevorzugten sozialen Segmente ihres Landes anzugleichen. Dies wird beispielsweise im Vergleich zu jenen Vorgaben deutlich, die, ausgehend von der Bürgerrechtsbewegung in den USA, als *affirmative action* (Brugger 1993: 122 ff.) bekannt sind. Das Ziel derartiger Fördermaßnahmen liegt vor allem darin, die Angehörigen der diskriminierten Gruppe(n) möglichst an die Standards der bevorzugten Gruppe(n) heranzuführen. Die Hintergründe dieser Standards, Kriterien und Werte der *mainstream*-Kultur also, werden in diesem Zusammenhang jedoch nicht in Frage gestellt. *Affirmative action* dient letztlich einem formell erscheinenden Gleichheitsideal. Eine wesentliche Folge dieses Ansatzes zeigt sich darin, dass die Maßnahmen abgeschlossen werden müssten, wenn das Ziel erreicht, die bestehende Diskriminierung als überwunden angesehen werden kann. Da in der historisch-politischen Realität dieses eigentliche Ziel der wirklichen „Gleichstellung“ regelmäßig in weiter Ferne liegen dürfte, unterliegt dieser springende Punkt von Maßnahmen, die auf die Überwindung von Diskriminierung im klassischen Sinne hinauslaufen, nur selten der kritischen Reflexion.

Aus Sicht indigener Völker zeigt sich jedoch gerade hier, dass das in ihrem Interesse bestehende Schutzregime sich nicht in der Überwindung von Diskriminierung und Ungleichheit zu erschöpfen hat. Es ist das dritte Definitionselement der von diesen Gruppen gewollten Bewahrung eigenständiger kultureller Muster, das hier bezeichnenderweise ins Spiel kommt.

2.3 Der Schutz der kulturellen Identität

Wesentliches weiteres Merkmal indigener Völker ist ein auf Wahrung der kulturellen Eigenheiten gerichtetes Bestreben. Wenn damit auch nicht ausgesagt wird, worin diese Eigenheiten bestehen, handelt es sich jedenfalls um Muster, die sich vom kulturellen *mainstream* unterscheiden. Diese kulturellen Kriterien stellen – worauf in der oben wiedergegebenen UN-Definition hingewiesen wird – sogar eine besondere Grundlage für die Eigenwahrnehmung der indigenen Gruppen als eigenständige Völker dar. Den anzuerkennenden Rechten der indigenen Völker kommt die Funktion zu, gerade diese kulturellen Besonderheiten abzusichern, oder, mit anderen Worten, notwendige Freiräume für den Weiterbestand des charakteristischen kulturellen Lebens zu schaffen.

Es ist wichtig, diese Komponente des kulturellen Pluralismus nicht aus den Augen zu verlieren, wenn es um die Bewertung von Rechten geht, die dem Schutz der Interessen indigener Völker dienen sollen.

Ein kleiner Exkurs zum Thema der Landrechte mag dies verdeutlichen.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, dass sich die Legitimität der Anerkennung von Landrechten indigener Völker aus dem Gesichtspunkt heraus ergibt, historisches Unrecht wettzumachen. Die Kolonialisierung bedeutete für indigene Völker, dass sie historisch in ein institutionelles System hineingepresst wurden, in welchem für die weitere Ausübung ihrer originären Rechte kaum Platz vorgesehen war. Indigene Völker wurden im Zuge der Kolonialisierung historisch enteignet.

In den letzten Jahren brachte nun die Rechtsprechung sowohl nationaler (vgl. etwa die Entscheidungen *Delgamuukw* durch den Kanadischen Supreme Court [Delgamuukw 1997] oder *Mabo* durch das Höchstgericht Australiens [Mabo 1992]) wie internationaler Gerichte (siehe etwa den Nicaragua betreffenden Fall *Awas Tingni*, durch den Interamerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte [Awas Tingni 2001]) die Anerkennung der originären Landtitel mit sich, wodurch Jahrhunderte kolonialer Institutionengeschichte gewissermaßen als nachträglich revidiert gelten können. Wenn auch in solchen Entscheidungen oftmals der diskriminierende Charakter des kolonialen Systems hervorgehoben wird (so etwa in *Mabo*, wo die *terra nullius*-Doktrin als „ungerecht und diskriminierend“ bezeichnet wird; 175 CLR 42-3), so darf sich deren Umsetzung nicht nur vom Gedanken der formellen Beseitigung von Schlechterstellung und Benachteiligung leiten lassen.

Eine genauere Analyse der hinter der Anerkennung indigener Landrechte stehenden Logik zeigt, dass es hier gerade auch um Sicherung der kulturellen Besonderheit der betroffenen indigenen Völker geht. Die anerkannten Rech-

te sind nicht dieselben, die die staatliche Rechtsordnung ganz allgemein für Rechte an Land vorsieht.

Würde sich die heutige Rechtsordnung nur am Gedanken der sozialen Besserstellung und der Kompensation historischen Unrechts orientieren, so könnte sie wohl einfach „ziviles“ Landeigentum zuerkennen, welches etwa nach Kriterien sozialen Bedarfs eingeräumt wird. Sowohl in den genannten Staaten mit englischer Rechtstradition als auch in dem ein lateinamerikanisches Land betreffenden Fall *Awas Tingni* ist die eigentliche Grundlage für die anerkannten Rechtstitel an Land jedoch das spezifische indigene Gewohnheitsrechtssystem, dem durch die staatlichen oder internationalen Gerichte unmittelbare Bestandskraft gegenüber den Staaten gegeben wird (siehe die ausführliche Erörterung dazu in: Anaya/Williams 2001: 42-48). Sowohl nach Inhalt wie nach geografischer Ausdehnung werden die Landrechte indigener Völker letztlich auf Grund jeweils eigener normativer Kriterien zu bestimmen sein.

Indigene Landtitel werden im Allgemeinen aus Perspektive der berechtigten indigenen Gemeinschaften umschrieben und so kann der identitätsstiftenden Funktion, welche den Landrechten für die betreffenden Gemeinschaften zukommt, entsprochen werden.

Dieser kurze Exkurs zu den Landrechten soll verdeutlichen, dass indigene Rechte zwar auf eine Entkolonialisierung und – vom gesamtgesellschaftlichen Ergebnis her betrachtet – gleichwertige Stellung ihrer Nutznießer hinauslaufen, sie aber nicht als Ausdruck strenger Gleichbehandlung missdeutet werden dürfen. Die Landrechte beispielsweise der australischen Ureinwohner oder der indigenen Ethnien der Atlantikküste Nicaraguas sind keine Eigentumstitel im Sinne des euro-australischen *Common Law* oder des Zivilgesetzbuches Nicaraguas. Die anzuerkennenden, inhaltlich andersartigen Institutionen der betreffenden indigenen Völker müssen vielmehr als funktionelles Äquivalent für entsprechende Institutionen oder Güter der *mainstream*-Gesellschaft verstanden werden, deren Sicherung somit gleichzeitig Entkolonialisierung, soziale Gleichstellung und Anerkennung der kulturellen Identität darstellt.

3. Die drei Dimensionen der Rechte indigener Völker

Den verschiedenartigen Interessen indigener Völker wird somit durch unterschiedliche Formen spezifischer Rechte entsprochen.

Erstens wird die Gestaltungsmöglichkeit der betreffenden Völker über Lebensbereiche, die das koloniale System der Fremdkontrolle unterworfen hat, wiederhergestellt. So ersetzen etwa indigene Rechte auf Ländereien und natürliche Ressourcen die bisher vorherrschende Doktrin von der freien Verfügbar-

keit des Staates über diese Güter, was – wie oben ausgeführt – direkte Konsequenz der Legitimationsgrundlage des Kolonialismus war. Die originären Rechte über Land und Ressourcen können dabei funktionell nicht scharf von den Ansprüchen auseinandergehalten werden, die auf Wiederherstellung oder Festigung politischer Kontrolle indigener Völker über eigene Angelegenheiten hinauslaufen. Insgesamt führen diese Rechte dazu, dem Staat Kompetenzbereiche zu entziehen, die als koloniale Usurpation gelten müssen.

Der zweiten Hauptfunktion, nämlich der Überwindung der Diskriminierung, dienen in erster Linie Rechte, die auf verbesserte Zugangsmöglichkeiten zu wichtigen wirtschaftlichen und kulturellen Funktionen im Rahmen der Gesamtgesellschaft und auf – qualifizierte – politische Mitwirkung im Gesamtstaat abzielen.

Vor allem der spezielle Zugang zu allgemeinen politischen, etwa gesetzgebenden Institutionen wird evidentermaßen der Benachteiligung der indigenen Völker entgegenwirken, da sie an der Festlegung der Normen und Kriterien, auf welchen die gesamtstaatliche Politik beruht, unmittelbar mitwirken können.

Schließlich wird der dritten Hauptfunktion der Sicherung der kulturspezifischen Merkmale der indigenen Völker vor allem durch staatliche Förderung eigener Institutionen und durch die Freistellung von der Geltung jener allgemein-geltenden rechtlichen Normen entsprochen, durch die sie strukturell benachteiligt werden. Die Sicherung der kulturellen Muster und Merkmale dieser Völker soll bewirken, dass sowohl die Ausübung der originären Rechte wie auch die Mitwirkung im Rahmen der Gesamtgesellschaft auf eigenbestimmten kulturellen Vorstellungen vor sich gehen kann. Die sich hier ergebenden eigenen Kompetenzen der indigenen Völker sollen also auch inhaltlich nicht nach den Vorgaben der *mainstream*-Gesellschaft ausgeübt werden. So soll etwa die Verwaltung der eigenen Ressourcen auf den indigenen Normen (und nicht auf staatlichem Umweltrecht) beruhen und die Wahl der drei besonderen indigenen Abgeordneten in das Parlament Venezuelas (*Asamblea Nacional*) ist gemäß neuer venezolanischer Verfassung unter Berücksichtigung ihrer Traditionen und Sitten durchzuführen (Verfassung Venezuela 1999: Art. 186).

Freistellungen dieser Art erinnern strukturell am ehesten an rechtliche Sicherungen von Religionsfreiheit, welche aus der Rechtsordnung vieler Länder der Welt mit westlicher Rechtstradition bekannt sind. Von der juristischen Doktrin wurde in diesem Zusammenhang vielfach die Lehre von der Abwägung zwischen dem Interesse des Staates auf allgemeine Durchsetzung seiner Gesetze und dem Anspruch jener, die sich auf Religionsfreiheit stützen, entwickelt. Demzufolge hat der Staat eine Freistellung von seiner (allgemeinen)

Norm zu gewähren, wenn hinter der lückenlosen Durchsetzung der Norm nicht ein gewichtiges oder zwingendes allgemeines Interesse liegt und er dem Zweck dieser Norm durch ein in das Grundrecht der Religionsfreiheit weniger stark eingreifendes Mittel entsprechen könnte (vgl. beispielsweise Kalb/Potz/Schinkele 2003: 63 ff. und 83). Unter der Anwendung derartiger Konstruktionen wurde beispielsweise in den USA Angehörigen der religiösen Gruppe der Amish zugestanden, Jugendliche ihrer Gruppe nur eingeschränkt der allgemeinen staatlichen Schulpflicht zu unterwerfen (Yoder 1972), und unter Bedachtnahme auf religiöse Schlachtvorschriften wurden Ausnahmen vom allgemeinen gesetzlichen Betäubungsgebot bei Schlachtungen gewährt (BVerfG 1999).

Zweifellos gehören Freistellungen dieser Art zu den umstrittensten Aspekten der Rechte von religiösen oder kulturellen Minderheiten. Immerhin geht es darum, Personen von der Verbindlichkeit an sich verfassungskonformer Regelungen unter Berufung auf religiöse (oder – im Falle indigener Völker – kulturelle) Werte auszunehmen. Der bekannte kanadische Staatsphilosoph Will Kymlicka hat in seinem akademischen Werk eine systematische Begründung dafür erarbeitet, dass es – gerade gestützt auf einen liberalen legitimatorischen Ansatz für Staat und Recht – konsequent und geboten erscheint, den real bestehenden kulturellen Unterschieden in dieser Weise durch gruppenspezifische Rechte zu entsprechen.

Kymlicka geht zunächst davon aus, dass es für den Einzelnen zwar nicht ein Ding der Unmöglichkeit ist, seiner eigenen Kultur den Rücken zuzukehren, man aber annehmen sollte, dass diese Kultur von den meisten Menschen etwas Gewolltes ist und immerhin etwas darstellt, worauf man „vernünftigerweise einen Anspruch“ besitze (Kymlicka 1995: 86).

Kymlicka sieht sich also als Vertreter einer liberalen Tradition, der zufolge es grundsätzlich eine legitime Erwartungshaltung von Personen geben dürfte, in der eigenen Kultur zu verbleiben. Was bedeutet aber nun für den Einzelnen ein Staat, der lediglich allgemein-einheitliche Rechte für die Bürger vorsieht und somit vorgibt, „kulturell farbenblind“ zu sein?

Kymlicka belegt, dass die öffentliche Ordnung jedes Staates durch zahlreiche Grundsatzentscheidungen den Bedarf und die Identitäten (lediglich) ganz bestimmter ethnischer und nationaler Gruppen unterstützt (Kymlicka 1995: 108). Mit anderen Worten – der Staat ist also keineswegs kultur-„neutral“. Der kulturelle *bias* des Staates, das spezifische kulturelle Fundament, auf dem die konkrete Staatlichkeit beruht, bewirkt vielmehr unvermeidlicherweise, dass der Staat bestimmte kulturelle Identitäten fördert und andere somit benachteiligt. Erst die Einsicht in diese Zusammenhänge verleiht nach Kymlicka den Ansprüchen von Minderheitenkulturen (in die er jene von indigenen Völkern

mit einschließt) eine legitimatorische Basis. Es müsse ein Rahmen geschaffen werden, der sozusagen die kulturelle „Schieflage“ des Staates ausgleicht.

Kymlicka bietet einen der wichtigsten neueren Ansätze zur rechtlichen Sicherung kultureller Identität. Gleichzeitig zeigt sich bei Übertragung dieses vor allem zur Begründung von Rechten klassischer kultureller Minderheiten entwickelten Ansatzes auf indigene Völker eine Verkürzung durch Ausblendung der verschiedenen Dimensionen der Legitimität der Rechte indigener Völker.

Für Kymlicka ist gewissermaßen nur wichtig, die aktuelle kulturelle Benachteiligung indigener Völker im Rahmen des an sich nicht weiter in Frage gestellten souveränen Staates wettzumachen. Er sieht das Problem, dass indigene Völker eine Art Freiraum von der Unterwerfung unter ein ihnen kulturell fremdartiges Rechtssystem suchen, sein Ansatz bietet aber keine Lösung für den ebenso wichtigen Aspekt der Aufhebung des nach wie vor bestehenden Kolonialismus. Bei diesem Punkt geht es nicht nur um inhaltliche Akkommodation, um kulturelle „Sensibilität“ des dominanten Rechtes, sondern um die Zurückdrängung der kolonial proklamierten souveränen Allmacht des Staates durch die neu zur Geltung kommenden originären Gestaltungsansprüche der indigenen Völker. Es stellt sich also nicht nur die Frage nach dem Inhalt der Rechte, sondern auch jene, wie sie sich begründen lassen und somit woher sie stammen.

4. Die rechtsphilosophische Grundlage des modernen Staates

Auch Kymlicka steht somit in einer Tradition des modernen Konstitutionalismus, der letztlich den legitimatorischen Hintergrund des neuzeitlichen Staates für Unterdrückung und rechtliche Ausblendung der Kulturen indigener Völker darstellt. Ausgangspunkt dieser Tradition ist die im 17. und 18. Jahrhundert entwickelte Idee des Verfassungsvertrages, durch welchen die Bürger durch einen „rational-kritischen“ Willensakt eine völlig neue gesellschaftlich-staatliche Ordnung schaffen (Überblick bei Jellinek 1976: 201 ff.). Die im Sinne dieses „neuzeitlichen“ Konstitutionalismus geschaffene Ordnung lässt keinen Raum für außerhalb dieses Willensaktes stehende Normen oder Traditionen und steht somit im Gegensatz zu älteren politischen Konzeptionen, wo die legitim verfasste Ordnung in gewissem Sinne immer nur die von der gelebten Tradition abgeleitete war. Diese Form des älteren Konstitutionalismus hatte ihren Höhepunkt in dem thomistischen Ansatz gefunden, dem zufolge die gewohnheitsmäßigen Sitten eines Volkes die Autorität des Rechts besitzen, da in diesen die Urteilskraft und der freie zustimmende Wille der freien Menschen zum Ausdruck kommen (siehe dazu Tully 1995: 61).

Konstitutionalismus im neuzeitlichen Sinne unterstellt hingegen eine traditionsmäßige *tabula rasa* und durch die ausschließliche Betonung des Vernunft- oder Zweckmäßigkeitsprinzips hinter der „verfassten“ politischen Macht legitimiert er letztlich die angebliche Neutralität des modernen Rechts- und Verfassungsstaates.

Der neuzeitliche Konstitutionalismus beruht auf drei meist unhinterfragten Prämissen, die dem entsprechenden Legitimationsgebäude des modernen Staates zugrunde liegen:

Dieser beruhe auf einer Gesellschaft,

- deren Bausteine ausschließlich gleiche Bürger sind;
- die vom Gemeinwohl zusammengehalten wird;
- die schließlich insgesamt eine als kulturell relativ einheitlich verfasste Nation darstellt.

Während Tully die Verbindung dieser Prämissen des modernen Konstitutionalismus jeweils mit den drei Hauptströmungen der modernen Verfassungslehre betont (Tully 1995: 41) – nämlich Liberalismus, Kommunitarismus und Nationalismus – zeigt sich in der Auseinandersetzung um die Rechte indigener Völker, dass alle drei Elemente eine wichtige legitimierende Rolle bei der Unterdrückung von ethnisch-kulturellem Pluralismus spielen.

In der Folge soll unser Überblick abgerundet werden, indem aufgezeigt wird, wie diese Prämissen – als unhinterfragte Grundannahmen – konkret instrumentalisiert werden, um die Anerkennung und Umsetzung der Rechte indigener Völker zu vermeiden oder zumindest wesentlich zu beschränken.

4.1 Der moderne Konstitutionalismus und die originären Rechte

Die auf Überwindung der historischen Unrechtserfahrungen gerichtete Zielsetzung läuft, wie oben ausgeführt, auf die Anerkennung der originären Rechte indigener Völker hinaus, die ihren Ursprung in vorkolonialer authentischer Unabhängigkeit haben. Notwendigerweise kann diese Stärkung der Kompetenzen indigener Völker nur zu Lasten der bisher als unbeschränkt angesehenen Möglichkeiten des Staates gehend angesehen werden, in das Leben der Angehörigen indigener Völker einzugreifen. Obwohl die auf diese Weise eingeleitete Entwicklung auf politische Autonomie im Rahmen der bestehenden Staaten abzielt, stellen sich die meisten Staaten vehement gegen die Anerkennung eines „Selbstbestimmungsrechtes“ indigener Völker. Für nationale Regierungen, wie beispielsweise jene der Vereinigten Staaten von Amerika, stellt sich nämlich ein anzuerkennendes Selbstbestimmungsrecht als Anspruch dar, der notwendigerweise das Recht auf Sezession (Anaya 1999: 258) und so-

mit die Herstellung einer neuen – im neuzeitlichen Sinne gedachten – Staatlichkeit bedeutet.

Im Gegensatz zu den Befürchtungen der (konstitutionellen) Nationalstaaten streben indigene Völker allerdings Regelungen an, die einen institutionellen Rahmen zur Herstellung dauernder, auf gegenseitigem Respekt und Fairness beruhender Beziehungen zu „ihren“ Wirtsstaaten darstellen. Die Ausgestaltung politischer Selbstbestimmung wird als dynamischer Prozess verstanden, nicht als punktuell-juristischer Moment des Entstehens einer formell neuen Staatsstruktur. Aus Sicht des neuzeitlichen Konstitutionalismus kann allerdings das Streben einer (bereits als Teil des „Staatsvolkes“ geltenden) besonderen Gruppe nach Anerkennung originärer (also nicht vom Staate abgeleiteter!) politischer Autonomie kaum mit der unausgesprochenen ideologischen Grundannahme des alles konstituierenden Verfassungsvertrages in Einklang gebracht werden. Autonomieforderungen dieser Art müssen aus dieser Perspektive als Ausscheren aus der Einheit des „Staatsvolkes“ gedeutet und somit zurückgewiesen werden.

4.2 Der moderne Konstitutionalismus und die Gleichheit

Auch Rechte, welche die Diskriminierungen indigener Völker beseitigen sollen (und somit auf Stärkung der spezifischen kollektiven Interessen im Gesamtstaat hinauslaufen), werden an einer Grundannahme des modernen Konstitutionalismus scheitern können, nämlich der Idee, dass Staat und Recht insgesamt dem „Gemeinwohl“ zu dienen hätten. Die „Gemeinwohlprämisse“ bejaht zwar das Wirken von partikulären Interessensgruppen im Vorfeld des Staates, legitimiert direkt staatliches Handeln jedoch letztlich durch das gemeinschaftliche Interesse, das somit auch im Handeln der staatlichen Institutionen zum Ausdruck gelangen soll. Diese – im Sinne Tullys – zweite unhinterfragte Grundprämisse (1995: 38) des modernen Konstitutionalismus wird regelmäßig von politischen Gruppierungen, aber auch von den modernen Medien zur Diskreditierung abgelehnter und oder zur Rechtfertigung erwünschter politischer Neuerungen aufgegriffen. Es gibt kaum einen scheinbar stichhaltigeren Einwand gegen eine Regelung als jenen, „Sonderinteressen“ (o.ä.) zu dienen.

In diesem Sinne sind Akzeptanz und letztlich rechtliche Absicherungen von formellen Regelungen, die dezidiert den Interessen indigener Völker dienen sollen, einer Vielfalt von charakteristischen Einwänden ausgesetzt, die bei ihrer „systemwidrigen Partikularität“ ansetzen. Man greife etwa das illustrative Beispiel der für Angehörige indigener Völker besonders reservierten Parla-

mentssitze heraus. Vom Anspruch einer plurikulturellen Staatlichkeit, welche indigene Völker als nicht dominante Sektoren der Gesamtgesellschaft wahrnimmt (vgl. die oben wiedergegebene Definition, Martínez-Cobo 1986: para. 379), ist eine derartige Regelung als spezifisches Mittel zur Überwindung dieser Situation zweckmäßig: Der (bislang fehlende) Einfluss der indigenen Völker auf die gesamtstaatliche Gesetzgebung soll gesichert werden.

Aus Sicht des Konstitutionalismus ist eine institutionell vorgesehene „Partikularvertretung“ jedoch die Verwaschung des parlamentarischen Prinzips, dass einzelne Abgeordnete zwar jeweils politisch ihre Wähler repräsentieren, das Parlament insgesamt jedoch staatstheoretisch im Allgemeininteresse handelt und letztlich nur deshalb für alle gültige Gesetze erlassen kann. Nicht plausibel machen lässt sich allerdings, wie die Geltung des ursprünglichen Verfassungsvertrages, durch den die angeblich an das Gemeinwohl gebundenen Institutionen überhaupt erst ihre verpflichtende Kraft erlangen, auch auf die Angehörigen der indigenen Völker erstreckt werden kann.

4.3 Der moderne Konstitutionalismus und der Schutz der kulturellen Identität

Besonders deutlich zeigt sich der Kulturimperialismus des modernen Konstitutionalismus dort, wo es um die Sicherung der kulturellen, vom *mainstream* abweichenden Besonderheiten indigener Völker geht. Selbst von grundsätzlich den Grundanliegen indigener Völker gegenüber positiv eingestellten Autoren wird von einer möglichen „Spannung“ zwischen den – anzuerkennenden – indigenen „Sitten und Gewohnheiten“ und den, offenbar nur vom staatlichen Menschenrechtssystem zu sichernden, individuellen Menschenrechten ausgegangen (z.B. Carbonell 2003: 30 ff.). Die Anerkennung indigener „Sitten“ wird als wahrscheinliche Gefährdung der Rechte des Einzelnen wahrgenommen.

Es mag hier nicht angezweifelt werden, dass indigene Traditionen und normdurchsetzende Instanzen repressiv und willkürlich sein können. Aus Perspektive des modernen Konstitutionalismus wird jedoch von einer charakteristischen, die indigenen Völker benachteiligenden Beweislastverteilung ausgegangen: Den indigenen Institutionen gegenüber ist Misstrauen angesagt, während dem staatlichen Recht ein Vertrauensvorschuss hinsichtlich seiner Fähigkeit, Garant individueller Freiheiten zu sein, zukommt. Das Misstrauen gegenüber der Anerkennung indigener Sitten und Gewohnheiten schlägt sich dann konkret in Formeln nieder, die, wie in der jüngsten mexikanischen Verfassungsreformnovelle, etwa lauten: „Die indigenen Völker [...] besitzen die Autonomie

[...] zur Anwendung ihrer eigenen normativen Systeme bei Regulierung und Lösung ihrer internen Konflikte [...] wobei sie die allgemeinen Grundsätze dieser Verfassung, die Individualgarantien, die Menschenrechte und [...] die Würde und Integrität der Frauen respektieren“ (Verfassungsreform Mexiko 2001: Art. 2, lit. A, II). Warum aber liegt dieser Verfassungsbestimmung die Annahme zugrunde, dass gerade die Prinzipien der Verfassung, die Grundsätze der Verfassung, die in ihr vorgesehenen individuellen Menschenrechte den entscheidenden Rahmen bilden, der letztlich auch die Interessen der Angehörigen der indigenen Völker (hier konkret gegen die Institutionen ihrer eigenen Kulturen) sichert?

Die Antwort liegt in den unausgesprochenen Grundprämissen des (nach-)aufgeklärten Staates:

Die (soziale) Welt wird scharf in zwei Sphären aufgeteilt, nämlich „Privatheit“ und „Öffentlichkeit“. Während im privaten Bereich Wünsche, Begierden und Irrationalitäten vorherrschen, ist die öffentliche Sphäre Ort rationaler Verfahren zur Erlangung definierter Zwecke (Note 1984: 1471). Kultur wird ebenso wie etwa Religion der Sphäre des Privaten zugeordnet, hier walten subjektive Kriterien wie Ästhetik, Glaube oder Triebkräfte, während dem öffentlichen Leben im Staate der auf Bürger-, „Vernunft“ beruhende Verfassungsvertrag zugrunde liegt.

Die Anerkennung der Kulturen indigener Völker ist aus Perspektive des modernen Konstitutionalismus also systemwidrig, weil Kultur definitionsgemäß in den Bereich des Privaten fällt und Staatlichkeit gleichzeitig nicht als Ausdruck der jeweiligen *mainstream*-Kultur, sondern als Ausdruck sachgerechter Ordnung verstanden wird.

5. Ausblick – Multikulturelle Autonomien und die Emanzipation der Völker

Eine Politik der Differenz, wie sie am Anfang dieses Beitrags umschrieben wurde, stellt eine besondere Herausforderung für das Staatskonzept des modernen Konstitutionalismus dar. Indigene Völker werden als souveräne Größen anerkannt, die – gestützt auf die Autorität ihrer eigenständigen Institutionen und Organisationsmuster – bereits autonom konstituiert sind. Ihre Rechte leiten sich nicht aus einem abstrakten Verfassungsvertrag zwischen Einzelbürgern ab, sondern aus dem politischen Verband von gleichrangigen ethnischen Gruppen, der es notwendig macht, kulturellen Unterschieden durch ständig aktualisierte interethnische Beziehungen zu entsprechen. Es wird also die der modernen Staatsverfassung unterstellte Funktion einer obersten Autorität, die

auf die erstmalige Herstellung einer umfassenden und gleichförmigen rechtlich-politischen (auch institutionellen) Einheit hinausläuft, in Frage gestellt. Die Ansprüche kulturell unterschiedlicher Völker auf Autonomie werden es vielmehr notwendig machen, dass der politische Zusammenhalt letztlich durch einen laufenden interkulturellen Dialog hergestellt wird, wo einzelne Gruppen ihr kulturelles Verständnis wechselseitig frei einbringen und schließlich gemäß der gegenseitige Anerkennung autonom handeln können. Aus dieser Anerkennung folgt ein rechtlich-politischer Pluralismus, der es den Menschen erlaubt, in unterschiedlichen Institutionen mitzuwirken und ihre Beziehungen zum Gesamtstaat gleichberechtigt, aber dennoch in kulturell unterschiedlichen Formen auszuüben (vgl. Tully 1995: 83).

Die Realisierung multikultureller Autonomie rüttelt somit an den Grundfesten des sogenannten „modernen“ Einheitsstaates, hinter dessen liberaler Fassade sich die Basis für Diskriminierung, Neokolonialismus und Ethnozid verbirgt.

Literatur

- Anaya, James (1999): Superpower Attitudes Toward Indigenous Peoples and Group Rights. In: ASIL Proceedings Vol. 1999, 151-160.
- Anaya, James/Williams, Robert (2001): The Protection of Indigenous Peoples' Rights over Lands and Natural Resources Under the Inter-American Human Rights System. In: Harvard Environmental Law Review Vol. 14, 33-86.
- Arneil, Barbara (1996): John Locke and America. The Defence of English Colonialism. Oxford: Clarendon Press.
- Awas Tingni (2001): The Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. the Republic of Nicaragua, Judgement of 31. August 2001, Serie C No 79. Abgedruckt unter dem Titel: The Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v Nicaragua. In: Arizona Journal of International and Comparative Law Vol. 19 (Spring 2002), 415 ff.
- Blackstone, Sir William (1825): Commentaries on the Laws of England. Vol 1. 16th edition (orig. 1765). London: Strahan and Butterworth.
- Barry, Brian (2001): Culture & Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge: Polity.
- Brugger, Winfried (1993): Einführung in das öffentliche Recht der USA. Schriftenreihe Ausländisches Recht. Heft 116. München: Beck.
- BVerfG (1999): Deutsches Bundesverfassungsgericht 1783/99. Abgedruckt in: Neue Juristische Wochenschrift 2002, 663 ff.
- Carbonell, Miguel (2003): Constitucionalismo y multiculturalismo. Referat präsentiert am VIII Congreso Iberoamericano sobre Derecho Constitucional, Sevilla, Dez. 2003.

- Delgamuukw v. British Columbia (1997): 3 S.C.R. 1010 oder (1998) 1 C.N.L.R. 14.
 Online unter http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/en/pub/1997/vol3/html/1997scr3_1010.html, 7.9.2004.
- Hocking, Barbara (Hg., 1988): Preface. In: *International Law & Aboriginal Human Rights*. North Ryde, N.S.W.: Law Book Company.
- Jellinek, Georg (1976): *Allgemeine Staatslehre*. Dritte Auflage. Kronberg: Athenäum.
- Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2003): *Religionsrecht*. Wien: WUV.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John (1991): *Two treaties on government*. (ed. Peter Laslett) Cambridge: Cambridge University Press.
- Mabo v. Queensland (1992): 66 ALJ 408 oder 175 CLR 1. Online unter http://www.austlii.edu.au/au/cases/cth/high_ct/175clr1.html, 7.9.2004.
- Martínez-Cobo, José (1972): U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/L.566.
- Martínez-Cobo, José (1986): *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.
- McNeil, Kent (1989): *Common Law Aboriginal Title*. Oxford: Clarendon Press.
- McNeil, Kent (2002): *Self-Government and the Inalienability of Aboriginal Title*. In: *McGill Law Journal* 47, 473-510.
- Note (1984): *Reinterpreting the Religion Clauses: Constitutional Construction and Conceptions of the Self*. In: *Harvard Law Review* 97, 1468-1486.
- Psacharopoulos, George/Patrinou, Harry Anthony (1994): *Indigenous People and Poverty in Latin America*. Washington D.C.: The World Bank.
- Stavenhagen, Rodolfo (1990): *The Ethnic Question. Conflicts, Development, and Human Rights*. Tokyo: United Nations University Press.
- Taylor, Charles (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. (deutsche Ausgabe des amerikanischen Originals von 1992) Fischer: Frankfurt/Main.
- Thornberry, Patrick: *Indigenous peoples in international law: definition, claims, and process*. In: Barnard, Alan/Kenrick, Justin (eds.): *Africa's Indigenous Peoples: „First Peoples“ or „Marginalized Minorities“?* Edinburgh: Centre for African Studies Univ. of Edinburgh, 79-93.
- Tully, James (1995): *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge UP.
- Verfassungsreform Mexiko (2002): *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.
- Verfassung Venezuela (1999) – *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Online unter <http://www.georgetown.edu/pdba/Constitutions/Venezuela/ven1999.html>, 7.9.2004.
- Wilhelmi, Marco Aparicio (2003): *Los Pueblos Indígenas y sus demandas, punto de partida del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas*. Referat präsentiert am VIII Congreso Iberoamericano sobre Derecho Constitucional, Sevilla, Dez. 2003.

Yoder (1972): Wisconsin v. Yoder [1972] 406 U.S. 205. Online unter <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=406&invol=205>, 7.9.2004.

Abstracts

Indigene Völker leiden unter drei Dimensionen an Unrechtserfahrungen: Sie sind Nachkommen der Opfer von Kolonialisierung, sie leiden unter politischer Benachteiligung und viele ihrer kulturellen Besonderheiten werden offiziell nicht anerkannt. Indigene Völker ringen heute um spezifische Rechte, durch welche diese Unrechtserfahrungen überwunden werden sollen.

Im Beitrag wird ausgeführt, wie die Anerkennung dieser Rechte in Konflikt gerät mit einigen Grundprämissen des „modernen“ Verfassungsstaates: Der proklamierten Gleichheit aller Bürger, der Legitimierung des Staates durch das sogenannte Gemeinwohl und der Annahme des einheitlichen „Staatsvolkes“.

Indigenous peoples experience three levels of injustice: They are the trans-generational victims of historic colonisation; they are politically disenfranchised; and their cultural diversity is not officially recognized. Indigenous peoples struggle for the recognition of their specific rights, in order to overcome the injustice they are currently experiencing.

This paper explains how the recognition of these rights conflicts with some of the basic principles of modern constitutional democracy: The declared equality of all citizens; the legitimization of the state for the common good of all; and the legal fiction of one homogenous people making up the state.

René Kuppe
Institut für Recht und Religion
Freyung 6/Stg.2/Tür 4
A – 1010 Wien
rene.kuppe@univie.ac.at

GILBERTO LÓPEZ Y RIVAS

Die Autonomie der Indioölker in Mexiko

„Das Gebirge sprach zu uns: wir mögen die Waffen ergreifen, um so eine Stimme zu haben, es sprach zu uns: wir mögen unser Gesicht verhüllen, um so ein Antlitz zu haben, es sprach zu uns: wir mögen unsere Namen vergessen, um so beim Namen genannt zu werden, es sprach zu uns: wir mögen unsere Vergangenheit bewahren, um so ein Morgen zu haben.“

MAYOR ANA MARÍA DEL EZLN

1. Ethnozid durch Unterwerfung

Eine der wichtigsten Auswirkungen der Bewegungen der indigenen Völker Lateinamerikas im letzten Jahrzehnt besteht darin, dass die multikulturelle, multilinguale, multiethnische Natur der zeitgenössischen Nationalstaaten ins Zentrum der akademischen und politischen Diskussion gerückt wurde. Aufgrund der Rebellionen und politischen Bewegungen der indigenen Völker, die insbesondere in Mexiko, Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Bolivien, Peru ausbrachen, trat im Spiegel unserer „nationalen Identitäten“ jene Andersartigkeit (*otredad*) zu Tage, deren Existenz heute ebenso systematisch geleugnet wird wie ihre historische Erscheinungsform glorifiziert wird; diese „Andersartigkeit“ regt sich nun wie ein äußerst unbequemes soziopolitisches Subjekt, das sein Recht auf freie Selbstbestimmung und Autonomie einfordert und nach einer Welt verlangt, „in der wir alle Platz haben“.

Diese nach außen hin offene indigene Bewegung gründet sich nicht auf Hass oder Stammes-kriege rassistischer Art, wie sie aus anderen Breiten (Ex-Jugoslawien, Tschetschenien, Russland) bekannt sind, sondern auf ein gemeinsames Projekt des Wiederaufbaus unserer nationalen und supra-nationalen Gesellschaften, welche ausgerechnet in diesen Zeiten eines alles verheerenden Neoliberalismus ein neuartiges Netzwerk lokaler, regionaler,

nationaler und internationaler Beziehungen von unten her aufzubauen sucht, ein Netzwerk, das die Achtung vor den Unterschieden, der Vielfalt und dem Reichtum kultureller Ausdrucksformen von Völkern und sozio-ethnischen Gemeinschaften verschiedenster Art zur Grundlage hat.

Liberale und Konservative – ebenso wie ein Großteil der Linken – haben die indianischen Völker immer außerhalb ihrer nationalen bzw. ihrer sozialen Befreiungsprojekte gesehen; sie wurden entweder als Hindernisse oder Ballast für den „Fortschritt“ oder die „Revolution“ empfunden oder als Ausdruck einer Rückständigkeit, welche auf dem Weg einer „Entwicklung“ zu überwinden war, an deren Endpunkt die USA und Europa standen, bzw. die sozialistischen Modelle, welche die einen oder anderen im Hinterkopf hatten.¹

In der Staatspolitik der lateinamerikanischen Eliten wurden die Indigenen immer als „Volksgruppen“ behandelt, die von den im Aufbau befindlichen „Nationalitäten“ assimiliert oder in einer Beziehung ausgrenzender Vormundschaft konserviert werden sollten. Beide Perspektiven – die „assimilierende“ ebenso wie die „differenzierende“ – welche das unentwegt schwingende Pendel des Aufbaus der Nationalstaaten darstellten – zeigten zwei Seiten ein und derselben Politik, nämlich der des Ethnozids durch Unterwerfung, die in der Assimilation oder Segregation anderer Kulturen besteht.

Das Modell des Nationalstaates gründete sich in Lateinamerika auf Ausgrenzung und kulturelle Einheitlichkeit (*monoculturalismo*). In jeder Form der staatlichen Organisation, sei sie nun zentralistisch oder föderalistisch, haben sich die herrschenden Klassen den Indigenen immer als rassistisch überlegen betrachtet und die Existenz unterschiedlicher Völker als eigene Rechtspersönlichkeiten systematisch negiert. Daraus ergab sich, dass der in der Verfassung vorgegebene gesetzliche Rahmen – ein von Mestizen und Kreolen ersonnenes Nationalprojekt – die multiethnische Zusammensetzung unserer Nationen schlichtweg leugnete und zwar unter dem liberalistischen Vorwand des Grundsatzes, dass „alle Staatsbürger vor dem Gesetz gleich sind“. Dieses Konzept der formalen Gleichheit wird noch heute als eines der häufigsten Argumente ins Treffen geführt, um Angehörigen anderer Volksgemeinschaften ihre Rechte zu entziehen.

Gleichzeitig wurde in den lateinamerikanischen Staaten mit starkem Anteil an indigener Kultur die präkolumbianische Vergangenheit innerhalb des symbolischen Konstrukts der so genannten „nationalen Identität“ immer verherrlicht, indem man sich mit deren staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen identifizierte (im Fall von Mexiko etwa mit dem Volk der *mexica*), ohne diese mythifizierte Vergangenheit mit den aktuellen Indianervölkern in irgendeine Beziehung zu setzen. Die Glorifizierung des „toten Indio“ einerseits

und die rassische Diskriminierung seiner Nachkommen andererseits, das waren immer die Gradmesser, an denen sich die herrschenden Gruppen Lateinamerikas (mit nur unbedeutenden Varianten von Land zu Land) in ihrem Verhalten orientierten.²

Dabei ist Mexiko (im Gegensatz zu seiner lange Zeit staatstragenden Revolutionsideologie) keineswegs die Ausnahme. Auch hier gründete sich die Heranbildung des Nationalstaats auf der Notwendigkeit, ein System der „nationalen Hegemonie“ zu schaffen, welches die alten regionalen Organisationsformen ethnischer, kultureller, sprachlicher und kollektiver Art zerbrach, um sie zu zerstören oder im Dienste eines nationalen Marktes umzufunktionieren; dieser Zerstörungsprozess setzte sich in allen Bereichen durch: Sowohl was die Bodenbesitzverhältnisse betraf als auch in Bezug auf den Aufbau von politischen Strukturen der Unterwerfung und Besitzergreifung, die bald nicht mehr aufgrund von Sklavenarbeit oder persönlicher Abhängigkeit entstanden, sondern aufgrund der Beziehung des Kapitals zu den so genannten „freien“ Lohnarbeitern.

Das heißt: Das Modell des Nationalstaates des 19. Jahrhunderts, welches schließlich weltweit zum Vorbild wurde, bestand grundsätzlich darin, ein System der Ausbeutung auf einer in sprachlicher, kultureller, sowie rechtlicher Hinsicht uniformen nationalen Gesellschaft aufzubauen, wobei des Staates als einem politischen Organ mit zentralisierender Funktion die Aufgabe zufiel, diese nationale Vereinheitlichung durch entsprechende Aktionen umzusetzen. (Marmora 1986)

2. Die Rolle der Maya-Zapatisten³

Mit dem Aufstand der Maya-Zapatisten tritt innerhalb der nationalen Diskussion die rassistische und völkermörderische Natur des zeitgenössischen Kapitalismus klar zutage, insbesondere in seiner aktuellen neoliberalen Spielart. Die indigenen Völker und die Zapatistische Befreiungsarmee (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* – EZLN) hinterfragen das herrschende Modell des Nationalstaates, dessen Dekadenz sich vor allem in seiner Unfähigkeit zeigt, die ihm innewohnenden Widersprüche zu überwinden:

- a) die patriarchalische Ideologie, der Rassismus, die tief greifenden Ungleichheiten und die soziale Polarisierung, der Verlust der tatsächlichen Ausübung der Souveränität aufgrund der unterwürfigen Einordnung des Landes in eine internationale Ordnung
- b) der abgrundtiefe Spannungszustand zwischen Volk und Regierung und der stete Verlust der staatlichen Hegemonie, wobei zur Erhaltung der Macht immer mehr Gewalt ausgeübt wird

- c) die Unfähigkeit, die für einen friedlichen Weg zu einer wirklich demokratischen Regierungsform notwendigen Veränderungen durchzuführen sowie die Entwicklung eines neuen nationalstaatlichen Projekts zu ermöglichen, welches das Überleben Mexikos als pluralistischen, unabhängigen und souveränen Staat garantiert; eine Unfähigkeit auch, die ökonomische Gangart zu ändern, die das aktuelle nationale Desaster hervorgerufen hat (López y Rivas 2004)

Das Autonomieprojekt der Indiovölker sieht sich zweierlei Formen des Rassismus gegenüber: Einerseits dem „differenzierenden“ Rassismus, der sie auszuschließen sucht. Sie werden aus unseren Nationen ausgegrenzt, da sie als fremdartig empfunden, als Fremde in ihrem eigenen Land angesehen werden. Andererseits dem „assimilierenden“ Rassismus, der diese Völker verschwinden lassen möchte, indem er sie in die so gen. „nationalen Kulturen“ integriert, jene Kulturamalgame, die als „überlegen“ oder „fortschrittlich“ angesehen werden.

Die Uniformität der aufgezwungenen Kultur und Sprache sowie die Diskriminierung und das Elend bewirken gleichermaßen die Auflösung der Identitäten der verschiedenen und vielfältigen Indiovölker. Dagegen erheben sich die Bewegungen des indigenen Widerstands und stärken damit die Heranbildung eines „autonomen Subjekts“ (*sujeto autonómico*), das zum Bewusstsein einer eigenständigen Identität gelangt. Dieses „autonome Subjekt“ findet seine positive Selbstbestätigung in der Selbstverwaltung (*autogestión*) und auf allen Ebenen demokratischer Strukturen der Regierungsfähigkeit (*governabilidad*). Die Entwicklung eines Autonomieprozesses setzt also bei der Stärkung des „autonomen Subjekts“ auf allen Ebenen an. Wie der Fall Mexiko zeigt, ist die Existenz eines politischen Akteurs nötig, der die Gemeinschaft repräsentiert und der über den Interessen der Parteien, einzelner Individuen oder Gruppen steht. Es ist also die Aufgabe dieses autonomen Subjekts, für die Festigung der Familienstrukturen, der Gemeinden und der Produktionsnetze zu sorgen. Nur so kann sich das Verständnis entwickeln, dass die einzige tragfähige Autonomie jene ist, die auf den kollektiven Bemühungen der Indiovölker aufbaut.

Die indigenen Autonomien und die Herausbildung eines politischen und sozialen „Indio-Subjekts“ stellen auch eine befreiende Alternative zu den bevormundenden und assistentialistischen Strukturen des offiziellen Indigenismus dar, welche Rodolfo Stavenhagen so schön als „bürokratischen und politischen Kontrollapparat der staatlichen Behörden für die indigenen Völker“ bezeichnet und als „Art und Weise, hierarchische, autoritäre Systeme mit dem staatlichen Klientensystem wieder zu beleben“ (Stavenhagen 1996).

Die indianischen Völker erreichen ihre „demokratische Regierungsfähigkeit“ mit Hilfe von Konzepten, die sich nicht bloß aus ihrer Autonomie her-

leiten. Sie haben sich zum Ziel gesetzt, eine völlig andere Art von Politik zu machen als in den traditionellen Formen des klientelistischen, von Zwangskollektivierung und Repression gezeichneten Nationalstaats üblich ist. Der *Zapatismo* zum Beispiel nimmt sich vor, die Formen der direkten und partizipativen Demokratie zu verwirklichen wie sie in den Konzepten von „gehorchend befehlen“ (*mandar obedeciendo*), „Auflösbarkeit des Mandats“ (*revocación del mandato*), „regieren als Dienst“ (*gobernar como servicio*), „Selbstverwaltung“ und „Selbstorganisation der sozialen Kräfte“ (*autogestión y autoorganización del poder social*), „vertreten, aber nicht ersetzen“ (*representar y no suplantar*), „vorschlagen und nicht vorgeifen“ (*proponer y no imponer*), „überzeugen statt siegen“ (*Convencer y no vencer*) zum Ausdruck kommt. Damit lehnen die Zapatisten in ihrer Praxis als Autonomien Formen der Machtausübung ab, die eine passive Bürgerschaft zu unterwerfen und kontrollieren sucht. Ein Beispiel für diese Entwicklung ist die Entstehung der so genannten *Juntas de buen gobierno* (wörtlich: Räte der guten Regierung im Sinne der *good governance*) in den von den Zapatisten kontrollierten Zonen.

Das Problem besteht darin, dass die bestehenden Nationalstaaten sich selbst als „neutrale“ Räume begreifen, welche einfach von den herrschenden Klassen ausgefüllt und besetzt werden können – und zwar im Sinne der vom Kapital auferlegten zivilisatorischen und sozioökonomischen Modelle; sie verschleiern die Ausplünderung der natürlichen Ressourcen und der Biodiversität (welche sich vielfach ausgerechnet im Territorium der Indiovölker befinden); sie verkörpern für alle den permanenten wildwüchsigen Kapitalismus, die entmenschlichende Kultur des individuellen Konsums und des privaten Gewinns. Wir beziehen uns klarerweise auf jene Klassen, die, unter Missachtung ihrer nationalen Zugehörigkeit, zu unterwürfigen Teilhabern an der neoliberalen Dynamik und an den von den USA angeführten imperialen Projekten geworden sind.

Unter diesen Umständen bedeuten jene Gesellschafts- und Regierungsprojekte, die aus der Tiefe der Erde auftauchen, wie die der Indiovölker in ihrem Autonomie-Prozess eine mögliche Alternative, welche – anstatt den faden Nachgeschmack einer Vielzahl von ethnischen Fundamentalismen heraufzubeschwören – eine moderne Form von humanistischen Grundsätzen und neuen Utopien zum Ausdruck bringt.

3. Die Autonomie-Vorschläge der Indiovölker

Die Anerkennung der „freien Selbstbestimmung“ der indigenen Völker durch die „Autonomie“, welche im „Abkommen von San Andrés“ festgelegt und teilweise im Entwurf der COCOPA wieder aufgenommen wurde, iden-

tifiziert Rechte und Pflichten von als „Völkern“ anerkannten „sozialen Subjekten“; damit wird letztlich die Nabelschnur des Indigenismus und der korporativen Politik des Staatspartei-Regimes durchschnitten, welche viele Jahre hindurch die indigenen Völker politisch und ideologisch unterworfen hatte. Das Wesentliche an der Autonomievorstellung der Indigenen im Abkommen von San Andrés ist, dass sie die Bedingungen dazu schafft, die Leistungsfähigkeit der autonomen Subjekte zu erweitern und zu entwickeln, damit sie nicht nur ihre eigenen Angelegenheiten in die Hand nehmen, sondern auch im nationalen Leben einzugreifen vermögen. Diese Tatsache, die „Herausbildung eines autonomen Subjekts“ mit nationaler Präsenz und Tragweite, mit harmonisch aufgeteilter Loyalität zwischen seinen spezifisch ethnischen Forderungen und den demokratischen Projekten gesamtnationalen Charakters, ist die größte Errungenschaft dieser Jahre des Kampfes seit dem 1. Jänner 1994.

Somit stellen die indigenen Autonomien und die Herausbildung eines politisch-sozialen Subjekts die befreiende Alternative zu den korporativen Strukturen des Staatsparteien-Systems sowie zur assistentialistischen Politik des offiziellen Indigenismus dar. Deshalb sind auch für die Regierung die Existenz und das politische Auftreten eines von ihren Kontroll- und Einflussmechanismen unabhängigen Subjekts unzulässig. Die Regierung und die politischen Eliten dieses Landes werden sich an die vitale Präsenz der Indio-völker im Leben der Nation, wo sie für sich selbst eintreten und ihre jahrhundertalten Rechte einfordern, gewöhnen müssen.

Trotzdem werden die Hindernisse für die praktische Umsetzung der Autonomien immer größer. Die machthabende Klasse hat sich für eine Linie der Konfrontation und der Härte entschieden, die zum klassischen Regime des korporativen Präsidialismus zurückkehrt, die Staatsreform nicht durchführt, die Probleme, welche zu den Bewegungen des bewaffneten Kampfes geführt haben, nicht löst, die Wirtschaftspolitik um keinen Deut ändert. Auf der anderen Seite bereitet sie sich auf einen langfristigen sozialen Kampf mittels einer umfassenden Militarisierung sowie Änderungen in der Gesetzgebung zur besseren Kontrolle des sozialen Konflikts, der Aufständischen und Rebellen vor (López y Rivas 1999).

Die zapatistische Autonomie will keine neue Regierungsform errichten, keine korporativen oder Sonderrechte und auch keine Reservate schaffen. Sie grenzt keine autonomen Territorien ab und nimmt auch keine administrativen Einteilungen spezifischer Territorien im Nationalgebiet vor – wie das sehr wohl in Nicaragua und Spanien der Fall ist.

Hingegen anerkennt das Abkommen von San Andrés das Recht auf Autonomie innerhalb der Grenzen des mexikanischen Staates und legt in der Fol-

ge die inneren Kompetenzen der indigenen Autoritäten fest, ihre Rechte und Pflichten sowie die gemeinsamen und/oder spezifischen Rechte und Pflichten der föderativen und staatlichen Gewalten sowie der Gemeinden.

Das Abkommen von San Andrés definiert das „Rechtssubjekt“, indem es die Bestimmungen des „Abkommens 169“ der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) befolgt (Gomez Rivera 1996) und die Zuständigkeiten der Autonomie in Bezug auf die interne Organisationsform des Sozialsystems, der Rechtssysteme, der politischen Vertretungsbefugnis, des Landes und des Territoriums, der Sprache, Kultur, der ethnischen Angelegenheiten und der Kommunikationsmittel festlegt.

Ebenso spricht sich das Abkommen von San Andrés für eine ausgewogene Entwicklung aus, die der Staat vorantreiben soll und für den Kampf gegen jede Form der Diskriminierung. Es werden geteilte Kompetenzen zwischen den Dorfgemeinden und den regionalen und nationalen Regierungsinstanzen festgesetzt, insbesondere was das Erziehungswesen betrifft. Außerdem werden die Rechte der MigrantInnen geschützt und die Gemeinden als „öffentlich-rechtliche Körperschaften“ definiert. Weiters gibt es die Möglichkeit eines Zusammenschlusses von Gemeinden und Munizipien nach ethnischen Kriterien – wie das bereits in die Verfassung des Bundesstaats Oaxaca⁴ aufgenommen wurde. Es wird auch die Übertragung öffentlichen Eigentums auf die Munizipien und Distrikte regeln.

Das alles wurde von der mexikanischen Bundesregierung mit der Unterzeichnung des Abkommens von San Andrés akzeptiert. Deshalb ist es eigenartig, dass die Regierung nachträglich und ohne jegliche Grundlage ein Bedrohungsszenario an die Wand malt und vorgibt, sich nicht mehr an die Vereinbarungen erinnern zu können – nicht nur das Abkommen von San Andrés betreffend, sondern auch die Konvention 169 der OIT. (Gomez Rivera 1996)

Das Autonomieprojekt ist nicht gegen die „nationale Einheit“ gerichtet. Zum Teil freilich deshalb, weil es diese „nationale Einheit“ gar nicht gibt: Das Land ist polarisiert, geteilt, zerrissen wegen der Ungleichheit, des Elends, der Ausbeutung, wegen der institutionalisierten Gewalt, wegen des realen Verlusts der Souveränität, was durch ein grundlegend „antinationales“ Wirtschaftsmodell hervorgerufen wird – und die Regierung versinkt in Korruption und hat jederlei Glaubwürdigkeit verloren. Zum anderen Teil deshalb, weil es keine einzige indigene Organisation gibt, nicht einmal die radikalste, die man sich vorstellen kann, welche die Forderung nach der Gründung eines eigenen Staates oder nach einer Loslösung vom Lande aufstellen würde – wie es sehr wohl politische und wirtschaftliche Sektoren des Nordens oder von Soconusco in Chiapas deklariert haben bzw. jene, die mit ihrer kosmopolitischen Erziehung

und Lebensweise sowie ihren Bankkonten sich dazu entschieden haben, wie es Carlos Montivais definiert hat, „die erste Generation von in Mexiko geborenen Nordamerikanern“ zu sein.

Somit gibt es nicht die geringste Vergleichsmöglichkeit mit den allgemein bekannten Fällen von Ex-Jugoslawien oder der ehemaligen UdSSR, der heutigen Russischen Föderation, wo es sehr wohl nationalistische Bewegungen mit Forderungen dieser Art gibt. Wer hier den Begriff „Balkanisierung“ verwendet hat, dreht sich im „Karussell der Unwissenheit“, wie es Luis Hernández Navarro nennen würde (La Jornada November 1996), oder er ist schlichtweg böswillig, wenn er eine historisch-kulturell-politische Situation, die mit uns überhaupt nichts zu tun hat, auf unsere nationale Realität überträgt: Die nationalistische Explosion, die auf der Balkanhalbinsel nach dem Zusammenbruch der türkischen und österreichisch-ungarischen Imperien stattgefunden hat, gab die Grundlage zur Entstehung vielerlei multinationaler Staaten, welche in ihrem Inneren von Bewegungen unterminiert waren, die bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach einer „ethnischen Säuberung“ verlangten. (Grmek 1993)

Paradoxerweise wurden die indigenen Bewegungen und die EZLN mit ihrem Autonomie-Entwurf nämlich beschuldigt, die nationale Einheit zu zerbrechen, das Land zu balkanisieren, Staaten im Staate bilden zu wollen, die Isolation zu suchen und den Hass zwischen den Völkern anzuheizen; wo es doch die regierende Klasse ist, welche eine offene Bündnispolitik mit dem internationalen Finanzkapital betreibt, um unsere natürlichen Ressourcen und Bodenschätze, unsere Produktionsstätten und unsere Arbeitskräfte feilzubieten. Damit verzichtet sie in der Tat auf die wirtschaftliche Souveränität und setzt die politische Souveränität einem schlimmen Risiko aus. Seit vier Sexenien haben wir es mit Regierungen zu tun, die man des „Landesverrats“ bezichtigen könnte, da sie nicht im Dienste des Fortschritts oder der Besserstellung der nationalen Mehrheiten handeln, sondern auf dem Opferaltar der Interessen und des Gewinns einer kleinen Gruppe der nationalen und ausländischen Finanzoligarchie.

Gegen die Autonomien zu sein wird mit verschiedenen „technischen“ Argumenten bemäntelt: Das Problem sei politisiert worden und daher sei es unmöglich objektiv darüber zu diskutieren; die Autonomie sei kein indianisches Projekt, sondern von außen durch Intellektuelle eingeführt worden und in Wirklichkeit existierten gar keine Völker (*pueblos*), sondern nur die Dorfgemeinschaften (*comunidades*), und die Autonomien könnten dem Problem der Armut nicht gerecht werden und so weiter. All dies sind Argumente, die dazu dienen, die allgemeine Verwirrung zu nähren und der Autonomie als einem alternativen Projekt das Prestige zu nehmen. Im Grunde haben all diese Stellungnahmen eines gemeinsam: Sie verteidigen offen oder verdeckt den Kon-

servativismus einer Gesellschaft, die daran gewöhnt ist, den Indio als Objekt staatlicher Aktionen oder als „Opferobjekt“ zu sehen, niemals aber als aktives soziopolitisches Subjekt. Das Problem liegt im Wesentlichen nicht in Betrachtungen über juristische Techniken oder über begriffliche Präzisionen anthropologischer Art, sondern es liegt in politischen Gründen eines Staates, der sich weigert auf dem Wege der Demokratie fortzuschreiten. Es ist offenkundig, dass die Indio-völker nicht die Autonomie der Armut suchen, denn wenn dem so wäre, würde es genügen, alles beim Alten zu lassen, damit die „Autonomie“ sich in ihrer ganzen Nacktheit zeige.

4. Autonomie und Demokratisierung

Der in San Andrés übereingekommene Entwurf der Indigenen-Autonomie (unter der repräsentativen Präsenz von hunderten von Indioführern aus dem ganzen Land sowie von Fachexperten, die an den tiefstgreifenden Diskussionen, die in diesem Bereich je geführt worden sind, regen Anteil nahmen), von der COCOPA zu einem Gesetzesentwurf gemacht, basiert auf einer weit gefassten Perspektive in Richtung Demokratisierung des Landes: Es wird eine tief greifende Reform des Staates und der Gesellschaft angegangen, welche die Essenz des Sozialpaktes zu verändern sucht; welche nicht nur den Individuen und einzelnen Staatsbürgern, sondern auch dem Gemeinwesen Rechte zuspricht, also den vom Rest der Mexikaner zu unterscheidenden Völkern; welche eine Veränderung der Mentalitäten und der Beziehungsformen zwischen Indios und Nicht-Indios herbeiführen soll. Es ist nicht eine Regelung, die Isolierung und Rückzug innerhalb der Dörfer und Gemeinden ermöglicht, sondern ganz im Gegenteil: Es ist der Weg zur Vereinigung von Gleichberechtigten in einer vielgestaltigen und pluralistischen nationalen Gesellschaft.

Andererseits stellen die Verfassungsreformen nur einen ersten Schritt dar: Ihnen werden Reformen der sekundären Gesetze zu folgen haben, Änderungen in den Institutionen, besondere Programme zur Entwicklung der Indio-völker, nationale Alphabetisierungskampagnen rund um die indigenen Rechte und indigenen Kulturen mit dem Ziel, den Rassismus und die Diskriminierung unter uns auszurotten, um uns von dieser Last der „kolonialen Mentalität“, welche in der mestizischen Gesellschaft vorherrscht, frei zu machen. Um die neuen Generationen dahingehend zu sozialisieren und zu erziehen, dass sie den Reichtum und den Glanz der indigenen Zivilisationen nicht nur in ihrer Vergangenheit, sondern in der Gegenwart hochzuhalten lernen. (Bonfil 1987)

Die in San Andrés grundgelegte, wahrhaftige Verfassungsreform in Sachen indigene Völker ist notwendig und auch möglich, wenn es den politischen

Willen zum Verhandlungsweg gibt, wenn die Fortsetzung der Gespräche zwischen EZLN und der Bundesregierung tatsächlich gewünscht wird und eventuell die Friedensabkommen in Gerechtigkeit und mit Würde unterzeichnet werden; wenn wir die wachsende Militarisierung und die behördlichen wie kriegerischen Ausschreitungen überwinden wollen, wenn wir wollen, dass der *Congreso de la Unión* (das mexikanische Parlament) als eine wirklich nationale Vertretung agiert – in einer positiven Antwort auf einen der sozialen Sektoren, welcher, trotz Militarisierung und neoliberalistischer Aggression, sich durch den Indigenen Nationalkongress (*Congreso Nacional Indígena*) stets geordnet und in Mobilisierung gehalten hat.

Deshalb ist die Bedeutung dieser Reform sehr tiefgehend: Sie würde einen historischen Zyklus im Leben der Nation abschließen, es würde eine historische Schuld an den Völkern, aus denen diese Nation besteht, beglichen werden.

Von daher gesehen glauben wir, dass wir an einem definitiven Wendepunkt im Leben unserer Heimat stehen; an einem Punkt, der eine große Verantwortung für uns alle darstellt, Indios wie Nicht-Indios: Entweder wir sprechen uns für ein pluralistisches und demokratisches Nationalprojekt aus oder wir lassen zu, dass uns einmal mehr das längst überholte autoritäre, repressive und rassistische Staatsmodell auferlegt wird.

5. Schlussbemerkung

Die indigenen Völker sind zu einem grundlegend konstitutiven Bestandteil der „nationalen Frage“ geworden. Ohne sie ist der Weg zur Demokratie nicht machbar. Die Möglichkeit, ein auf Pluralismus und Kulturvielfalt aufbauendes demokratisches Regime zu errichten, ist die Autonomie. Die indigenen Autonomien bestehen in der Einbeziehung der Indios in das nationale politische Leben aufgrund eines demokratischen Verständnisses der Gesellschaft und des Staates. Die Autonomie ist jedoch kein Rezept oder Allheilmittel zur Lösung aller Probleme: Sie ist der Beginn eines Weges zur Demokratie, welchem die Indiovölker eine neue Bedeutung zumessen; und zwar indem sie gemeinschaftliche politische Regelungen unter sich aufnehmen, welche der Zapatismus als Formen der Demokratie entwickelt hat, die auf in alle Richtungen offenen, horizontal strukturierten Organisationen basieren:

„Gehorchend befehlen“ (*mandar obedeciendo*), „Auflösbarkeit des Mandats“ (*revocación del mandato*), „Regieren als Dienst“ (*gobernar como servicio*), „Selbstverwaltung“ und „Selbstorganisation der sozialen Kräfte“ (*autogestión y autoorganización del poder social*), „vertreten, aber nicht ersetzen“ (*representar y no suplantar*)

tar), „vorschlagen und nicht vorgreifen“ (*proponer y no imponer*), „überzeugen statt siegen“ (*convencer y no vencer*) (*Crónicas Intergalacticas* 1996).

Auch können die Autonomien als kollektive Strategien des Widerstands verstanden werden im Sinne einer gleichberechtigten Integration unseres Landes in den internationalen Kontext.

Jedenfalls müssen die Autonomien am „demokratischen Nationalprojekt“ teilhaben, weil durch sie die Bedingungen geschaffen werden, um Jahrhunderten der Unterdrückung ein Ende zu setzen. Damit könnte das Blut der historischen Wunde, die am Ursprung unserer Nation steht, endlich gestillt werden.

- ¹ Das beinhaltet für diejenigen, die sich wie ich als Marxisten verstehen, eine tief greifende Selbstkritik an der Klassenanalyse, die die ethnische Frage ausgeklammert hatte. Aus dieser Selbstkritik entstand in der mexikanischen Anthropologie eine philosophische Strömung, die sich als „ethno-marxistisch“ bezeichnete und die ein wichtiger Vorläufer für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Autonomie war.
- ² Ein Beispiel dafür ist das Nationale Anthropologiemuseum, das 1964 nach den Vorstellungen des mexikanischen Bürgertums gebaut wurde und in dessen Zentrum sich der *mexica*-Saal befindet.
- ³ Wir verwenden den Ausdruck „Maya-Zapatisten“ um mit einem Sammelbegriff die verschiedenen Indio-völker mitzureflekieren, die an der Entstehung der Zapatistischen Befreiungsarmee beteiligt waren.
- ⁴ Artikel 94 der Verfassung von Oaxaca: „Die Munizipien haben das Recht freie Bündnisse einzugehen, unter Berücksichtigung ihrer ethnischen und historischen Zugehörigkeit, um regionale Entwicklungsunternehmen zu bilden...“ (Quelle: Constitución del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.)

Literatur

- Bonfil, Guillermo (1987): México Profundo, una civilización negada. México: SEP/ CIESAS.
- Constitución del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. (1995) Oaxaca: Instituto Federal Electoral.
- Gomez Rivera, Magda (1996): El derecho indígena en la antesala de la Constitución. In: Economía Informa. Facultad de Economía de la UNAM. 1996 (núm. 250).
- Grmek, Mirko/Gjidara, Marc/Simac, Neven (1993): Le nettoyage ethnique, documents historiques sur une idéologie serbe. París: Fayard.
- Hernandez Navarro, Luis (1996): El carrusel de la ignorancia. In: La Jornada, 17. November 1996.
- Jáuregui Bereciartu, Gurutz (1986): Contrae l Estrado – nación, en torno al hecho y a la cuestión nacional. Madrid: SigloXXI.

- López y Rivas, Gilberto (1999): *Las Fuerzas Armadas Mexicanas a fin del Milenio: Los Militares en la Coyuntura Actual*. o. O.: primera edición.
- López y Rivas, Gilberto (2004): *Autonomías: Democracia o contrainsurgencia*. O. O.: Editorial ERA.
- Marmora, Leopoldo (1986): *El Concepto Socialista de nación*. México: Ediciones de Pasado y Presente.
- Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. (1996) In: *Crónicas intergalácticas*.
- Stavenhagen, Rodolfo (1996): *Bienvenido el fin del indigenismo en México*, In: *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C, Nueva Época* año1 (numero 2).

Abstracts

Das koloniale Erbe hinterließ dem mexikanischen Nationalstaat eine zerstörerische Politik der Ausgrenzung, die nahezu alle indigenen Kulturen bis zu ihrer Wurzel zu zerstören und zu versteinern suchte. Im Gegensatz dazu schafft die Autonomie der Mayas und Zapatisten nicht nur einen Freiraum zur Bildung kultureller Identitäten, sondern auch die Möglichkeit innerhalb des Nationalstaates in Mexiko völlige neue, partizipativ-demokratische Strukturen aufzubauen.

The colonial heritage left to the Mexican Nation-State a devastating political practise of social and racial exclusion who sought, through centuries, to extinguish and petrify the indigenous cultures down to their very roots. In a radical opposition to this the autonomy concept of the Mayan Zapatistas not only has created the political space for the development of new cultural identities; it also has opened up the possibility to construct in the framework of the Nation-State entirely new, participatory and democratic structures of society.

Gilberto López y Rivas
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Avenida Revolución equina con Monasterios,
Ex convento del Carmen, Colonia San Angel
C.P. 01000 Mexico D.F.
e-mail: lopezyrivas@yahoo.com

ROBERT LESSMANN

Multikulturelle Autonomie und Nachhaltigkeit am Beispiel der „Gewerkschaften“ der Kokabauern Boliviens

Am 17. Oktober 2003 wurde der amtierende bolivianische Präsident, Gonzalo „Goni“ Sanchez de Lozada, durch einen Volksaufstand aus dem Amt und aus dem Land gejagt. Das vergessene kleine „Tibet Südamerikas“ war für einen Moment in aller Munde. Der vorliegende Beitrag kann nicht die politische Krise Boliviens umfassend erklären, analysiert aber einen zentralen Aspekt jener von Leo Gabriel einleitend skizzierten „Re-Indianisierung“: Die Genese multikultureller, de-facto-autonomer Strukturen im Trópico de Cochabamba (Chapare), deren Festigung und Politisierung im Widerstand gegen die Politik der Kokavernichtung (Eradikation) bis sie schließlich zur Basis und zum Kristallisationspunkt der stärksten nationalen Oppositionsbewegung wurden. Dabei kommt das Scheitern einer nur vordergründig erfolgreichen Politik der Drogenbekämpfung in den Blickpunkt, die auch in ihren entwicklungspolitischen Aspekten („Alternative Entwicklung“) letztlich nicht nachhaltig sein kann, so lange sie die autonomen Organisationen der Bauern nicht als Partner, sondern als Gegner ansieht. Es würde den vorgegebenen Rahmen sprengen, detaillierter auf Strukturprinzipien und Dynamiken des Koka-Kokain-Geschäfts, die Anti-Drogen-Politik und die „Alternative Entwicklung“ einzugehen. Hierzu sei auf die im Literaturverzeichnis angeführten Arbeiten des Autors verwiesen (insbesondere Lessmann 1996, 2000, 2001 sowie in GTZ/ADE 2001).

1. Rahmenbedingungen

Bolivien liegt im Herzen Südamerikas. Das Land grenzt im Norden und Osten an Brasilien, im Südwesten an Paraguay, im Süden an Argentinien, im Südosten an Chile und im Osten an Peru. Trotz seines relativ geringen wirtschaftlichen und politischen Gewichts haben Entwicklungen in Bolivien beträchtliche Ausstrahlung auf die Region; nicht zuletzt die historisch sprichwörtliche politische Instabilität und die Tradition einer der stärksten Arbeiter- und Bauernbewegungen des Halbkontinents. „Rebellion in den Venen“, lautet der

Titel eines Standardwerks über Bolivien. (Dunkerley 1984) Che Guevara wollte Mitte der 1960er Jahre von hier aus die Revolution entfachen und „zwei, drei, viele Vietnam“ schaffen.

Im Salpeterkrieg (1879-1883) verlor Bolivien seinen Zugang zur Pazifikküste an Chile und ist seither ein Binnenland. Bolivien hat eine Fläche von 1.098.581 Quadratkilometern. Nach dem letzten Zensus aus dem Jahr 2001 beträgt die Bevölkerung 8.274.325 Personen. Gemäß dem Index für menschliche Entwicklung der Vereinten Nationen liegt das Land auf Position 114 und gehört damit zu den so genannten „Ländern mit mittlerem Einkommen“. Doch jede/r siebente Bolivianer/Bolivianerin muss mit weniger als einem US-Dollar pro Tag auskommen. (UNDP 2003: 199) Es herrscht große soziale Ungleichheit: Auf die 10% der ärmsten Bevölkerungsschicht kommen nur 1,3% des Einkommens, auf die reichsten 10% der Bevölkerung 32,0%. (UNDP 2003: 284)

Bolivien ist der Prototyp eines Peripherielandes. Als „Bettler auf dem goldenen Thron“ wurde das Andenland oft bezeichnet. Bolivien ist relativ reich an mineralischen Rohstoffen, aber durch seine Binnenlage und Geografie wirtschaftlich nur schwach integriert. Stets exportierte Bolivien seine Rohstoffe zu relativ unvorteilhaften Bedingungen: erst Silber, Kautschuk und Zinn, heute Erdöl und Gas – und ein weiteres Exportgut, von dem hier die Rede sein muss, auch wenn es nicht in der Außenhandelsstatistik steht: Kokain. Die *terms of trade* haben von 1980 (=100) bis zur Jahrtausendwende (2000 = 53) 47 Prozentpunkte eingebüßt. Das Außenhandelsdefizit ist chronisch. Trotz mehrerer Schuldenerlasse bleibt die Auslandsverschuldung erheblich und Bolivien ist in hohem Maße von Vorzugskrediten und Zuschüssen abhängig. Im Jahr 2001 entsprachen sie 9,4% des Bruttoinlandsprodukts und finanzierten praktisch 100% der öffentlichen Ausgaben. Es gab immer wieder Zeiten, in denen die Steuereinnahmen nicht ausreichten, um die Staatsbediensteten zu bezahlen. Man kann daher mit Fug und Recht von einem *Aid Regime* sprechen.

Diese Abhängigkeit von ausländischer Entwicklungsfinanzierung hat Bolivien zum Experimentierfeld für Politiken und Entwicklungskonzepte werden lassen, die anderswo entworfen wurden, vor allem in Washington: Von der neoliberalen Strukturanpassung Mitte der 1980er Jahre über den „Drogenkrieg“ bis hin zu den so genannten neoliberalen „Reformen der zweiten Generation“, die Mitte der 1990er Jahre weitere Privatisierungen nun mit neuen Aufgabenstellungen für den Staat verbanden.

2. Ethnizität und Kultur des Widerstands

Von den Eisgipfeln der Andenkordillere bis nach Amazonien – Bolivien hat eine ungeheuer vielfältige Geografie mit den verschiedensten Klimazonen und Lebensräumen und daher auch eine außerordentliche Artenvielfalt zu bieten. Doch die gesellschaftlichen Verhältnisse wie auch die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung sind so zerklüftet wie die Geografie. Das Revolutionsprojekt des Che Guevara scheiterte nicht zuletzt an gegenseitigem Unverständnis: Rund 50% der Bevölkerung sind indianischer Abstammung. Bolivien ist damit das „indianischste“ Land Südamerikas. Amtlich werden 35 indigene Völker unterschieden. Die größten davon sind Quetchua (mit 2.339.630) und Aymara (mit 1.577.786 Angehörigen). Beide stammen vom Altiplano, der fast 4.000 Meter hoch gelegenen Ebene zwischen Ost- und Westkordillere. Und sie sind so zahlreich, dass in Bolivien, wenn man von indigenen Völkern sprach, implizit stets die kleineren Völker aus dem Tiefland gemeint waren; jedenfalls bis vor wenigen Jahren. Quetchua und Aymara identifizierten sich nach der Revolution von 1952/53 stets mehr nach sozio-ökonomischen Kategorien: Als *Mineros* (Bergarbeiter) oder *Trabajadores Campesinos* (Kleinbauern) die in der Landarbeitergewerkschaft organisiert waren. Erst mit dem Zusammenbruch des Bergbaus Mitte der 1980er Jahre und der indigenistischen Konjunktur im Vorfeld des so genannten Kolumbusjahres zur 500-Jahr-Feier der „Entdeckung Amerikas“ (1992) begann man, sich wieder stärker auf seine indianischen Wurzeln zu berufen, die freilich stets auch vorhanden gewesen waren. Nach einem halben Jahrtausend des Ethnozids, der Versklavung und der Unterdrückung, der Inquisition und der „Ausrottung des Aberglaubens“, der Ausbeutung, Diskriminierung, Beleidigung und Geringschätzung zeichnet sich Bolivien durch eine unglaublich starke Präsenz von Elementen andiner Kulturen aus, deren Wurzeln nicht selten bis in vorinkaische Horizonte zurückreichen; in Kunst und Brauchtum, im Volksglauben, aber auch in der sozialen Organisation und in der Politik: Eine oftmals un- oder missverstandene „Kultur des Widerstands“, namentlich in Gestalt des Synkretismus und im Fortbestand dörflicher Kollektivität, die wiederum insbesondere in Gemeinschaftsarbeiten (*ayni, minga*) und in Formen konsensualer Entscheidungsfindung zum Ausdruck kommt.

Die Geschichte Boliviens seit der Unabhängigkeit im Jahr 1825 lässt sich in Verlängerung der Conquista als fortgesetzter Angriff auf die indianische Kultur und Lebensweise interpretieren (vgl. Rivera 1993), die stets als „minderwertig“ und als Hindernis für Entwicklung und sozialen Fortschritt galten. Weder die Revolution von 1952/53 noch die Redemokratisierung nach 1982 schaff-

ten es, einen integrativen Prozess des *Nation Building* in Gang zu setzen, sondern stellten der persistenten andinen Kollektivität das individualistische Konzept des Staatsbürgers entgegen. So wirkte auch die Landreform von 1953 mit ihrem Slogan „Das Land gehört dem, der es bearbeitet“, der nicht nur dem *Hacendado* den (klein-)bäuerlichen Privateigentümer gegenüberstellt, sondern gerade auch dem dörflichen Kollektiv. Um es mit den Worten der bolivianischen Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui zu sagen: „Die Menschenrechte der Indios werden erst anerkannt, wo sie aufhören Indios zu sein.“ (Rivera 1993: 50)

Mit der Revolution von 1952 setzte Bolivien auch der Herrschaft der Minenoligarchie ein Ende. Die Bergwerke wurden verstaatlicht. Die (indianischen) Bergarbeiter, die eine der Speerspitzen der Revolution gewesen waren, organisierten sich in der machtvollen Minenarbeitergewerkschaft (*Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia - FSTMB*) als proletarische Speerspitze des trotzkistisch orientierten Gewerkschaftsbundes COB, der selbst in der Epoche der Militärdiktaturen (1964-81) gegen bestimmte Maßnahmen der Regierung Veto einlegen und dieses auch durchsetzen konnte. Ihr Gewicht resultierte aus der überragenden Bedeutung des Bergbaus für die Volkswirtschaft. Sie verstanden sich als *Mineros*, blieben aber mit ihren kulturellen Wurzeln den Andentraditionen verbunden.

Um sich als Partei der Revolution von 1952 eine Massenbasis bei der Landbevölkerung zu sichern, wurde diese vom regierenden *Movimiento Nacional Revolucionario – MNR* in *Sindicatos* organisiert, Gewerkschaften, auch wenn es sich hier realiter um Kleinbesitzer handelte. Das konnte nicht zuletzt deshalb gelingen, weil im Schoß dieser Organisationen die eben angeführten Muster andiner dörflicher Organisation fortlebten. Die ländlichen *Sindicatos* blieben nach außen immer primär Transmissionsriemen bäuerlicher und dörflicher Interessen. Ein von General Barrientos im Jahr 1964 ausgerufenen *Pacto Campesino – Militar* blieb eher symbolisch und wurde im Jahr 1974 aufgekündigt, als General Hugo Banzer protestierende Bauern von Panzern erschießen ließ. Unter ihrem Führer Genaro Flores organisierten sich die Bauerngewerkschaften im Untergrund neu – und mit explizit indigenistisch-kataristischem (nach dem Inka-Aufstand unter Tupac Katari 1780-81) Gepräge; 1979 erfolgte dann die offizielle Gründung der Landarbeitergewerkschaft *Confederación Única Sindical de Trabajadores Campesinos Bolivianos – CSUTCB*.

3. Krise der Formaldemokratie

Trotz zwei Jahrzehnten formaldemokratischer Stabilität nach dem Ende der Militärdiktaturen und einer Reihe wichtiger Reformen – Wahlrechtsreform, Parteiengesetz, Einrichtung eines Verfassungsgerichtshofs und eines Wahlüberwachungsgremiums sowie eines Menschenrechts-Ombudsmannes – leidet das politische System unter einer tiefen Legitimationskrise. Zum einen ist es nicht gelungen, einen „Demokratiebonus“ zu realisieren. (Toranzo 1994: 93) Bolivien bleibt das ärmste Land Südamerikas. Die Kaufkraft eines Mindestlohns, die während der Hyperinflation und der neoliberalen Strukturanpassung der 1980er Jahre um 70% gefallen war (Raza 2000: 75), hat sich davon bis heute nicht erholt. Zwei Drittel der ökonomisch aktiven Bevölkerung schlägt sich in der einen oder anderen Weise (auch) mit Hilfe des informellen Sektors durch. (CEDLA/ ILDIS 1994: 90) Zum anderen werden die politischen Parteien mit Korruption und Nepotismus identifiziert. (vgl. Lazarte 1998; Ferrufino 1998) So erklärt es sich, dass *Sindicatos*, neben Nachbarkomitees, Berufsgenossenschaften und anderen Organisationsformen der Zivilgesellschaft nach wie vor eine so wichtige Rolle spielen: „Die wesentlichsten Fragen der Gesellschaft werden nicht nur nicht über die Parteien kanalisiert, sondern sie werden ohne deren Beteiligung gelöst. In dieser Hinsicht haben die *Sindicatos* eine beträchtliche Überlegenheit und Effektivität.“ (Lazarte 1998: 37)

Bei den Wahlen im Juni 2002 wurden die Altparteien vom Wähler gnadenlos abgestraft. Politische Neuerscheinungen, die sich ausdrücklich nicht als Parteien präsentierten, sondern als „Bewegungen“, gewannen auf Anhieb fast 50% der abgegebenen Stimmen. Zusammen mit 27,94% Nicht-Wählern (trotz bestehender gesetzlicher Wahlpflicht) bedeutet dieses Ergebnis eine schallende Ohrfeige für die traditionellen Parteien.

Wenn argumentiert wird, dass Ereignisse wie die im Februar¹ und Oktober 2003 vor zwanzig Jahren womöglich noch zu einem Militärputsch geführt hätten, so muss doch festgestellt werden, dass man davon durchaus nicht allzu weit entfernt war – und dass die mitunter konstatierte formelle und institutionelle Stabilität des politischen Systems wohl überschätzt wurde.

Offizielle Ergebnisse der Parlamentswahlen im Juni 2002 in % der abgegebenen Stimmen:

Movimiento Nacional Revolucionario - MNR	22,46%
Movimiento al Socialismo - MAS	20,94%
Nueva Fuerza Republicana - NFR	20,91%
Movimiento de la Izquierda Revolucionaria - MIR	16,31%
Movimiento Indígena Pachacuti - MIP	6,09%
Unión Cívica de Solidaridad - UCS	5,94%
Acción Democrática Nacionalista - ADN	3,39%

Quelle: Corte Nacional Electoral

4. *Sindicalismo im Chapare*

Der Trópico Cochabambino (umgangssprachlich meist kurz: Chapare) liegt am Fuß der Andenkette und gehört zu den niederschlagsreichsten Regionen der Welt. Die Böden sind in der Regel arm. Die subtropischen Regenwälder waren dünn besiedelt von Fischern, Jägern und Sammlern – Yuquis und Yuracarés, von denen es nach amtlichen Angaben heute noch 157 respektive 3.568 Überlebende gibt. (Real 2002: 6) Die Grenzen sind zwischen den Departments Cochabamba und Beni umstritten und die Bevölkerungszahl unklar, sie dürfte zwischen 100.000 und 150.000 Personen liegen. In den 1970er und 1980er Jahren wirkten die Nachfrage nach Kokain auf den illegalen Drogenmärkten und der Zusammenbruch des Bergbaus (Zinnkrach Mitte der 1980er) sowie die Krise der Landwirtschaft auf dem Altiplano und in den Andenhochtälern wie entgegengesetzte Gravitationspole. Tausende Familien zogen in den Chapare, um im Kokaanbau² ein neues Auskommen zu finden. Der Chapare wurde zum weltweit zweitwichtigsten Anbauggebiet für Kokablätter nach dem Alto Huallaga-Tal in Peru.

Die Migration in die Subtropen war eine Reise in eine unbekannte und in vielerlei Hinsicht feindliche Umwelt. Viele der Quetchua- und Aymaramigranten behielten (zunächst) Besitz in und Kontakte zu ihren Heimatdörfern im Hochland und stellten eine (saisonale) Pendlerbevölkerung dar. Andere ließen sich gleich fest im Tiefland nieder. Mit der Zuwanderung auch aus anderen Regionen und der Verdrängung beziehungsweise Assimilierung der Yuqui und Yuracaré entstand so ein komplexes und ungeheuer dynamisches multikulturelles Universum mit starken andinen Prägungen im tropischen Kontext. Und während in der Außenperspektive häufig nur der Kokaanbau als Wirtschafts-

tätigkeit gesehen wurde, handelte es sich realiter um Mischformen aus Koka-
produktion zur Weiterverarbeitung für den illegalen Drogenmarkt, Kokapro-
duktion für traditionelle Konsumformen (wie „Kauen“ - in geringerem Maße
freilich), Subsistenzanbau von überwiegend Yucca und Trockenreis und Pro-
duktion im Rahmen der so genannten „Alternativen Entwicklung“ (Banane,
Ananas, Palmherzen, Passionsfrucht, Pfeffer, Waldnutzung). Daneben leben
dort auch Menschen, die sich nicht der Landwirtschaft widmen.

Im unbekanntem subtropischen Kontext wartete auf die „Kolonisatoren“
eine ganze Reihe von Herausforderungen, die in Abwesenheit staatlicher Struk-
turen kollektiv zu bewältigen waren. Dazu griffen sie auf bekannte Formen so-
zialer Organisation zurück: *Sindicatos* wurden gegründet, die lokale De-facto-
Regierungen darstellten. Im *Sindicato* wurde entschieden, wer an der neuen
Kolonie teilnehmen durfte, wer welche Parzelle erhalten würde. Erste kollek-
tive Arbeiten wie die Rodung, die Anlage eines Zufahrtswegs oder eines Brun-
nens – später auch die von Versammlungshäusern, Schulen oder Sportplätzen
– und selbst die öffentliche Sicherheit wurden vom *Sindicato* organisiert und
aus Mitgliedsbeiträgen finanziert. (vgl. Flores/Blanes 1984; Healy 1988; Healy
1991) Noch heute sollen weniger als 20% der Chapare-Bauern über staat-
liche Besitztitel verfügen. Der Rest wird von den *Sindicatos* kontrolliert. Un-
ter anderem kann Land, das seit mehr als drei Jahren nicht genutzt wird, dem
Bauern entzogen und an die Dorfgemeinschaft zurückgegeben werden (*cadu-
cación*), worin beträchtliche ökonomische Autonomie und soziale Kontrolle
liegen. In der kollektiven Verteidigung des Kokaanbaus und der Ablehnung
gewisser Projekte der „Alternativen Entwicklung“ übten die *Sindicatos* zusätz-
lich indirekt Einfluss auf die Produktion aus. Sie haben aber keinen Einfluss
auf die Vermarktung.

Mit dem Boom des Drogengeschäfts büßte das *Sindicato* kurzfristig an
Bedeutung ein – um sie im Widerstand gegen die Politik der Kokavernich-
tung wiederzugewinnen, wo sie sich zu einer der am besten organisierten und
machtvollsten Bewegungen der Zivilgesellschaft in Lateinamerika entwickeln
sollte. Die kämpferische Ausrichtung der *Cocalero-Sindicatos* wird häufig auf
die Annahme zurückgeführt, dass mit dem Zinnkrach Mitte der 1980er Jahre
vor allem nunmehr arbeitslos gewordene *Mineros* in den Chapare abgewandert
seien. Das stimmt nur zum Teil, denn die große Mehrheit der Migranten waren
Bauern vom Altiplano und insbesondere aus den Hochtälern um Cochabam-
ba, die aus der Tradition der ländlichen *Sindicatos* kamen. (vgl. CIES/ OIT/
UNDCP 1999)

Mit Demonstrationen, Straßenblockaden, Hungerstreiks und Protestmä-
rschen – im August 1994 ein „Marsch für Koka, Leben und Würde“ über 21 Ta-

ge und 650 Kilometer und im Dezember 1995 ein Marsch der *Cocalero*-Frauen – erzwangen sie immer wieder direkte Verhandlungen mit dem Ministerrat. Die Liste der dabei mit diversen Regierungen getroffenen Übereinkünfte ist so lang wie die Geduld der Bauern angesichts ihrer fortgesetzten Brüche. Die Regierung in La Paz steht in dieser Hinsicht unter großem Druck Washingtons. (vgl. Lessmann 1996, 2000) In den Jahren 1987 und 1995 halfen die *Sindicatos* durch freiwillige Eradikation der Regierung jeweils bei der Erfüllung eines US-Ultimatums. Partizipative Mechanismen wie die vereinbarte Einrichtung eines „Nationalen Rats für Alternative Entwicklung“ (1989) wurden niemals umgesetzt. Polizeilich-militärisch durchgesetzte Zwangsmaßnahmen standen im Vordergrund. Klagen über Repressalien und Menschenrechtsverletzungen durch die Sicherheitskräfte sind an der Tagesordnung.

Die Grundeinheit des ländlichen *Sindicalismo* in Bolivien ist das *Sindicato* auf Dorfebene. Mehrere *Sindicatos* bilden eine *Central*, die in der Regel der Provinzebene entspricht. Die *Centrales* bilden ihrerseits eine *Federación*, normalerweise auf Departmentsebene. Die neun *Federaciones* wiederum bilden die Landarbeitergewerkschaft CSUTCB, angeführt von Felipe Quispe, alias *El Mallku*.

Die *Federaciones Especiales* des Trópico de Cochabamba brechen mit diesem Schema: Einerseits wegen des hohen Organisationsgrads, andererseits wegen interner Auseinandersetzungen, die schon auf die 1970er und 1980er Jahre zurückgehen. Während also nur drei Provinzen (Chapare, Carrasco, Arani) des Departments Cochabamba den Trópico bilden, gibt es dort sechs so genannte *Federaciones Especiales*: *Federación Especial del Trópico* (angeführt von Evo Morales), *Federación de Yungas del Chapare*, *Federación de Centrales Unidas*, *Federación de Chimoré*, *Federación del Carrasco* und die *Federación de Mamoré*. Formal gehören die *Federación Especial del Carrasco* und die der *Yungas del Chapare* der *Federación de Colonizadores* an, der Rest gehört formal zur CSUTCB. Seit März 1991 bilden die sechs *Federaciones Especiales* jedoch ein Koordinationskomitee, zu dessen Vorsitzenden jeweils Evo Morales gewählt wurde. Gegenwärtig gibt es im Chapare etwa 600-800 *Sindicatos* und 30-40 *Centrales*. Das unabhängige Koordinationskomitee hat wohl genauso viel – und zu Zeiten sogar mehr Gewicht – als die CSUTCB und ist daher vielleicht der prominenteste Ausdruck der politischen Autonomie der sozialen Organisation im Chapare.

5. Munizipalisierung von oben und De-Facto-Autonomie von unten

Das *Ley de la Participación Popular* vom Mai 1994 stellt das Herzstück der so genannten „neoliberalen Reformen der zweiten Generation“ in Bolivien und gewissermaßen eine „Verwaltungs-Revolution“ dar: Eine Revolution von oben,

freilich. Wie die anderen Reformmaßnahmen (Bildungsreform, Privatisierungen, Umweltpolitik, Dezentralisierung) wurde sie unter maßgeblicher Mitwirkung internationaler Entwicklungsagenturen konzipiert und relativ unsensibel durchgesetzt, was heftige Proteste hervorrief. Mit dem *Ley de la Participación Popular* wurden 311 Gemeinden geschaffen. Zum ersten Mal in der Geschichte erhielten Gemeinschaften, Dörfer, Gemeinden auf dem flachen Lande den Status einer juristischen Person und eigenes Budget. Zur gleichen Zeit ging eine ganze Reihe von Funktionen (öffentliche Arbeiten, Schulen, Hospitäler sowie allgemein die Entwicklungsaktivitäten) in ihre Verantwortung über. Hierzu müssen sie jährliche und fünfjährige Entwicklungspläne erstellen. Parallel dazu wurden 20.000 *Organizaciones Territoriales de Base* (OTB) geschaffen, genauer: 12.000 ländliche Gemeinschaften und 8.000 Nachbarschaftskomitees bekamen als OTB Rechtsperson, ohne formal ihre Strukturen ändern zu müssen. Diese OTBs haben weit reichende Kontrollfunktionen. Dazu entsenden sie jeweils einen Vertreter in ein *Comité de Vigilancia*, das die Arbeit der Gemeindeverwaltung überwacht.

Während die *Participación Popular* einerseits als Chance für eine erweiterte Demokratisierung und Partizipation von unten interpretiert wird, halten Kritiker das Gesetz für einen weiteren Versuch, tradierte andine Kollektivstrukturen in den Zugriff des Nationalstaats zu bringen und zu nivellieren; namentlich durch die Notwendigkeit, auf Parteilisten zu kandidieren, aber auch durch die Erfüllung der zentral gesetzten Normen bei der Entwicklungsplanung, Budgetabrechnung und Verwaltungsorganisation.

Wie auch immer. In der Praxis waren die jungen Gemeinden und ihre Basisorganisationen vor eine Fülle großer Herausforderungen gestellt, die sie um so besser zu meistern imstande waren, je besser sie auf die neuen Aufgaben vorbereitet wurden und je homogener und dichter sie organisiert waren. Während unter den Bauernvertretern Boliviens die Kritik an der *Participación Popular* klar überwiegt, verstehen sich die Gemeinderäte und -verwaltungen im Trópico de Cochabamba als Exekutivarm der *Sindicatos*. Auf der Grundlage einer großen Homogenität und Organisationsdichte ist es den Basisorganisationen im Chapare wie kaum sonst irgendwo im Land gelungen, die neu geschaffenen Gemeindestrukturen organisch und demokratisch zu besetzen.

Nach den ersten Gemeindewahlen unter dem neuen *Ley de la Participación Popular* zogen im Januar 1996 im Trópico Cochabambino mit großer Mehrheit gewählte *ex-Dirigentes* der *Sindicato*-Bewegung in die drei *Alcaldías* und zwei *Sub-Alcaldías* ein – und als eine der ersten Regionen im Land wurde ein Zweckverband der Gemeinden zur Bewältigung gemeinsamer Aufgaben ins Leben gerufen, so, wie er im Gesetz auch vorgesehen ist.

Seit Teile des Chapare am 31.7.1984 zur *zona roja* (roten Zone) erklärt und von einer polizeilich-militärischen Eingreiftruppe besetzt wurden, waren Auseinandersetzungen um die – teils freiwillige, teils zwangsweise – Vernichtung von Kokabüschen und damit verbundene Menschenrechtsverletzungen an der Tagesordnung. Mit dem ausnahmslosen Einzug erklärter Gegner dieser Politik in die Rathäuser war der regionale Wahlausgang für die Regierung und die US-Botschaft in La Paz nicht erfreulich. Der damalige *Ministro de Gobierno* (u.a. für Drogenbekämpfung zuständig), Carlos Sánchez Berzain, lehnte eine buchstabengetreue Umsetzung des *Ley de la Partizipación Popular* im Chapare ab, weil dieser Kokazone und damit sein prioritärer Zuständigkeitsbereich sei. Die Bauernorganisationen und ihre Vertreter wurden (und werden) vielfach als fünfte Kolonne des Drogenhandels gesehen. Die Zusammenarbeit mit den Gemeinden des Trópico wurde auf ein Minimum reduziert, bestehende Entwicklungsprojekte arbeiteten an den Gemeindeverwaltungen vorbei und versuchten, alternative Produzentenorganisationen als Träger zu schaffen. Für die Wähler war das ein Schlag ins Gesicht. Eine weitere Polarisierung war die Folge.

Bei den Gemeindewahlen im Dezember 2005 dürfen erstmals freie Wählergruppen kandidieren. Bisher waren Kandidaten an die Listen politischer Parteien gebunden. So hatten auch die ersten Chapare-Bürgermeister auf der Liste einer kleinen, linken Splittergruppe, der *Izquierda Unida* (IU), kandidiert. Bei den Parlamentswahlen des Jahres 1997 gewann die IU nur insgesamt vier Mandate: Alle vier Direktmandate für *ex-Dirigentes* der *Sindicatos* des Chapare; darunter Evo Morales, der mit 69% der Stimmen das landesweit üppigste Direktmandat erhielt. Schon im Jahr 1995 hatte die 12. Nationalkonferenz der Kokaproduzenten die Schaffung eines eigenen *Instrumento Político* (in Abgrenzung gegen die Altparteien) beschlossen. Zwei Gründungskongresse scheiterten, bevor schließlich das MAS-IPSP (*Movimiento al Socialismo – Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos*) bei den Parlamentswahlen am 30. Juni 2002 auf Anhieb zweitstärkste Partei wurde und Spitzenkandidat Evo Morales damit in die Stichwahl um das Amt des Präsidenten kam.

6. Das Nachhaltigkeitsdesaster

Vor dem Hintergrund der Krise der Landwirtschaft auf dem Hochland und dem Zusammenbruch des Minensektors wirkte die „Kolonisierung“ des Chapare wie ein Ventil, das den Bevölkerungsdruck – etwa auf dem Arbeitsmarkt – reduzierte; mit anderen Worten: Die Besiedlung hatte eine positive Funktion im Sinne der Nachhaltigkeit. Sie stand allerdings auch im Zeichen

des Kokaanbaus – überwiegend als Grundstoffproduktion für die illegale Kokainherstellung. Auch der illegale Drogenhandel wirkte in der bolivianischen Wirtschaftskrise als Puffer, brachte Familieneinkommen und bitter notwendige Devisen. Doch seine mittel- und langfristigen Auswirkungen sind negativ: Die ungleiche Verteilung beträchtlicher Einnahmen erhöht die strukturelle Heterogenität von Wirtschaft und Gesellschaft, fördert im illegalen Kontext die Korruption und wirkt allgemein als Katalysator für gesellschaftliche Zerfallserscheinungen und Probleme, einschließlich des internen Drogenkonsums – und bewirkt somit das Gegenteil von Nachhaltigkeit. Für die Länder des Südens stellen sich Drogenproduktion und -handel als Entwicklungsproblem dar (vgl. GTZ/ ADE 2001).

Das gilt auch regional, wo Kolonisierung und Kokaanbau im fragilen agroökologischen Kontext zur Abholzung subtropischer Regenwälder und zur Erosion der empfindlichen Böden beigetragen haben. Bei der Weiterverarbeitung zu *Pasta Básica de Cocaína* kommt es zudem zu einer gewaltigen Umweltvergiftung, weil die dazu notwendigen Chemikalien über Erdreich und Gewässer entsorgt werden; eine Faustzahl geht von zwei Tonnen Chemie pro Hektar pro Jahr aus. Auch die *Sindicatos* der Kokabauern verloren während des Kokabooms zunächst an Attraktivität und Gewicht, reorganisierten sich und erstarkten jedoch im Widerstand gegen die Politiken der Kokavernichtung verschiedener bolivianischer Regierungen und der internationalen Gemeinschaft unter Führung der Vereinigten Staaten. Wenn diese Politik ab 1984 auch in der Lage war, dem Gesetz des Dschungels Einhalt zu gebieten und die Dominanz bewaffneter Gruppen des Drogenhandels in den Zentren des Chapare zu beenden, so entbehrte sie insgesamt doch der Nachhaltigkeit, weil sie an den Bauern vorbei und in Gegnerschaft zu deren *Sindicatos* konzipiert war. Auf diese Weise hat sie im Gegenteil dazu beigetragen, dass sich die mit Drogenproduktion und -handel verbundenen Probleme beständig weiter ins Hinterland verlagerten. In fast zwei Jahrzehnten dieser Anstrengungen wurde in der Zone mehr als das Dreifache des historischen Maximums der Kokaanbaufläche (36.000 Hektar im Jahr 1995)

vernichtet. Rechnet man die Fläche für neue Häuser, Zufahrtswege, Anbau von Lebensmitteln für den Eigenkonsum (wie Trockenreis und Yucca) ein, so hat dieser Mangel an Nachhaltigkeit über die Jahre auch nach konservativsten Schätzungen mehr als 200.000 Hektar subtropischen Regenwald gekostet, einschließlich der begleitenden Erosion und der erwähnten Umweltvergiftung durch Chemikalien sowie der damit verbundenen sozialen Instabilität. Auch wenn eine aggressive Kampagne der Kokavernichtung im Chapare (*Plan por la Dignidad* 1998-2001) zu einer beträchtlichen Reduzierung des Anbaus ge-

führt haben mag (2003 nach offiziellen Zahlen 7.300 Hektar; UNODC 2004), so war der im Februar 2001 deklarierte Erfolg – *Coca Zero* – gemogelt. Es ist eine Verlagerung des Kokaanbaus in andere Zonen (Yungas de La Paz, Apolo) und nicht zuletzt in die an den Chapare angrenzenden Schutzgebiete (Parque Isiboro-Securé und Parque Carrasco) zu beklagen sowie eine Tendenz zu sehr dispersem Anbau in Verbindung mit ertragreicheren Sorten und Anbaumethoden, die die Möglichkeiten eines Monitoring der Produktion zunehmend infrage stellen.

In einem primär repressiven Umfeld konnten auch die Anstrengungen der so genannten „Alternativen Entwicklung“, keine nachhaltigen Lebensalternativen für die Bauern schaffen. Gewiss, Leistungen im Bereich der Infrastruktur stehen außerhalb der Diskussion und haben zur Erhöhung der Lebensqualität – und mithin der ökonomischen und sozialen Nachhaltigkeit – beigetragen. Gewiss sind die Probleme vielfältig und groß. Vom schwierigen agro-ökologischen Kontext war bereits die Rede. Trotzdem ist die Anbaufläche für Alternativprodukte konstant gewachsen. Doch Statistiken über Flächen und Volumen der Produktion sind keine hinreichenden Erfolgsindikatoren, weil sie wenig oder gar nichts über die (alternativen) Einkommen der Bauern aussagen. In der Wahrnehmung vieler Bauern (nicht nur in Bolivien) ist der Terminus „Alternative Entwicklung“ heute derart diskreditiert, dass ihn viele Projekte inzwischen nicht mehr benutzen.

Eine zentrale Ursache für das Scheitern einschlägiger Politiken der Eradikation und der „Alternativen Entwicklung“ ist der Mangel an Partizipation. Die Bauern und ihre Organisationen, die *Sindicatos*, wurden von Beginn an als Gegner oder Feinde wahrgenommen und nicht als legitime Subjekte des angestrebten Entwicklungsprozesses. Ihre autonomen Strukturen wurden ignoriert und bekämpft, statt die Gelegenheit zu nutzen und mit ihnen zusammen zu arbeiten. Die daraus resultierende wachsende Polarisierung hat immer wieder auch die Projekte der „Alternativen Entwicklung“ gelähmt, auch in Fällen, wo sie durchaus partizipativ konzipiert waren. Obwohl in der Zone auch Projekte mit besten Absichten und unterschiedlichen Philosophien und Ansätzen arbeiten, sind sie alle von den politischen und juristischen Rahmenbedingungen betroffen, die von der US-Diplomatie und den jeweiligen bolivianischen Regierungen definiert werden. Was bisher gefehlt hat, waren politische Entscheidungen, um diese Rahmenbedingungen zu ändern, die allen Prinzipien einer partizipativen und nachhaltigen Entwicklung widersprechen. Mit der Taktik verschiedener Projektentwickler, Organisationen von Alternativproduzenten ins Leben zu rufen und mit ihnen zu kooperieren, wandten sie sich direkt gegen die gewachsenen sozialen Autonomiestrukturen, was neue Konflikte und soziale Instabilität hervorrief.

Während also die Rahmenbedingungen weder für die Autonomie noch für die Nachhaltigkeit förderlich sind, haben die autonomen *Sindicatos* im politischen Widerstand eine unvorhergesehene Stärke entwickelt und die prekäre Mischökonomie hat immerhin eine erstaunliche Persistenz an den Tag gelegt. Und es ist deutlich geworden, dass der einzige Weg zu einer nachhaltigen Entwicklung im *Trópico Cochabambino* im Dialog und in einer Zusammenarbeit mit den traditionellen Organisationen der Menschen liegt, den *Sindicatos* und ihren gewählten und legitimen Vertretern in den Gemeindeinstitutionen. Ein Abkommen zwischen den *Federaciones* der Cocaleros und der Regierung in La Paz vom Mai 2004, wonach in Zukunft die Aktivitäten der „Alternativen Entwicklung“ von den örtlichen Gemeinden durchgeführt beziehungsweise überwacht werden sollen, könnte – sollte es denn diesmal umgesetzt werden – einen Neubeginn in dieser Richtung einleiten. (Los Tiempos 17.5.2004)

Ist also multikulturelle Autonomie eine notwendige Bedingung für nachhaltige Entwicklung? Für den Fall des *Trópico Cochabambino* würden wir diese Frage bejahen! Autonomie ist keine Garantie für Nachhaltigkeit, aber die existierenden Autonomiestrukturen zu ignorieren hat dort zum genauen Gegenteil von Nachhaltigkeit geführt.

¹ Dem Sturz des Präsidenten Sanchez de Lozada im Oktober 2003 waren bereits im Februar schwere Unruhen voraus gegangen, im Verlauf derer der Präsident seinen Amtssitz in einem Ambulanzwagen versteckt verlassen hatte und das Land mehrere Tage lang quasi ohne Regierung war. In Eskalation verschiedener Protestzüge war es am 12.2.2003 zu einem Schusswechsel zwischen Polizei und Militär auf der Plaza Murillo – vor dem Präsidentenpalast und dem Parlament – gekommen.

² Koka ist in den Anden eine seit vielen Jahrhunderten gebräuchliche Kulturpflanze mit mannigfaltigen Verwendungen und Bedeutungszusammenhängen – nicht zuletzt auch magisch-religiöser Art. Koka ist aber auch pflanzlicher Grundstoff für die Herstellung von Kokain. Es gibt rund 250 Spezies der Gattung *Erythroxylum* Koka, darunter auch solche, die kein Kokain enthalten. Die alkaloidreichsten enthalten Kokain als eines von bis zu 14 Alkaloiden, das unter Einsatz großer Mengen an Chemikalien isoliert werden kann; in der Praxis zumeist in zwei Schritten: 300-500 Kilogramm Blätter der alkaloidreichsten Sorten ergeben dabei zunächst etwa 2,5 Kilogramm Pasta Básica de Cocaína. Wegen der großen Volumina an Blättern findet dieser Prozess meist in den Anbaugebieten selbst statt. Die Entsorgung der Chemikalien – vor allem Kerosin als Lösungsmittel, aber auch Schwefelsäure – erfolgt über Gewässer und Erdreich. Der anschließende Reinigungs- und Kristallisationsprozess zu Kokain-Hydrochlorid ist sehr viel komplizierter und findet zumeist in Labors an anderen Orten statt: 2,5 Kilo Pasta Básica ergeben dabei rund ein Kilogramm Kokain. Der Kokaanbau liegt zumeist in Händen kleinbäuerlicher Fami-

lien; auf dieser Ebene werden Einkommen in der Größenordnung von 1-2% des Verkaufspreises für das aus dem Rohstoff Koka hergestellte Endprodukt (Kokain) realisiert. Die Schnittstelle zu den klandestin operierenden, kriminellen Organisationen des Drogenhandels hat sich in den letzten Jahren von der Herstellung zur Vermarktung der Pasta Básica verschoben.

Literatur

- CEDLA/ILDIS (Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario/Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales) (Hg., 1994): Informe Social 1. La Paz: o. V.
- CIES (por OIT/UNDCP) (Hg., Diciembre de 1999): Estudio sobre la Identificación de la Demanda de Capacitación en el Trópico de Cochabamba. La Paz: o. V.
- Dunkerley, James (1984): *Rebellion in the Veins*. London: Verso.
- Ferrufino Valderrama, Alfonso (1998): La representatividad del sistema político en Bolivia: una tarea de la reforma partidaria. In: Manz, Thomas/Zuazo, Moira (coord.): *Partidos políticos y representación en América Latina*. La Paz: FES-ILDIS, S. 73ff.
- Flores, Gonzalo/Blanes, José (1984): ¿Donde va el Chapare? Cochabamba: o. V.
- Berg, Christoph/Dietz, Eva/Kotowski-Ziss, Joanna/ Lessmann, Robert (2001): *Drogen und Entwicklung in Lateinamerika*. o. O.: Eschborn.
- Healy, Kevin Benito (1988): Coca, the State and the Peasantry in Bolivia, 1982-88. In: *Journal for Interamerican Studies and World Affairs* Vol. 30 (No. 2-3), S. 105ff.
- Healy, Kevin Benito (1991): Political Ascent of Bolivia's Coca Leaf Producers. In: *Journal for Interamerican Studies and World Affairs* Vol. 30 (No. 2-3), S. 87ff.
- Lazarte, Jorge (1998): Partidos políticos, problemas de representatividad y nuevos retos de la democracia. Una reflexión con referencia empírica a la situación en Bolivia. In: Manz, Thomas/Zuazo, Moira (coord.): *Partidos políticos y representación en América Latina*. La Paz: FES-ILDIS, S. 25ff.
- Lessmann, Robert (1996): *Drogenökonomie und internationale Politik*. Frankfurt/M.: Vervuert-Verlag.
- Lessmann, Robert (2000): Amerikanisierung und Militarisierung: Die auswärtige Drogenpolitik der USA. In: Rudolf, Peter/Wilzewski, Jürgen (Hg.): *Weltmacht ohne Gegner. Amerikanische Außenpolitik zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Nomos-Verlag, S. 353ff.
- Lessmann, Robert (2001): *Zum Beispiel: Kokain*. Göttingen: Lamuv-Verlag.
- Lessmann, Robert (2003): *Autonomías Multiculturales – Una Condición Necesaria para el Desarrollo Sostenible? Sec. Bolivia, Trópico Cochabambino, Condiciones Políticas Marco*. <http://www.latautonomy.org>, 3.10.2004.
- Lessmann, Robert (2004): *Zum Beispiel: Bolivien*. Göttingen: Lamuv-Verlag. Los Tiempos, 17.5.2004.
- Real, Byron (2002): *Legal Reforms in Bolivia in the 1990s: Challenges and Opportunities for Decentralization, Indigenous Rights and Forest Management*. Florida: Thesis Center for Latin American Studies – University of Florida.

- Toranzo Roca, Carlos (1994): Democracia Política sin Democracia Económica – Problemas de gobernabilidad por pobreza. In: Fundación Milenio/PNUD/ILDIS/ Vicepresidencia de la República (Hg.): Buen gobierno para el Desarrollo Humano. La Paz: o. V., S. 91ff.
- UNDP – United Nations Development Program (2003): Human Development Report 2003. New York: o. V.
- UNODC - United Nations Office on Drugs and Crime (Junio 2004): Bolivia Monitoreo de Cultivos de Coca. La Paz/ Wien: o. V.

Abstracts

In den 1970er und 1980er Jahren setzte eine Migration in die Tropen des Departments Cochabamba ein: Angestoßen vom Zusammenbruch des Bergbaus und der Krise der Landwirtschaft im bolivianischen Hochland – und angezogen von der Attraktivität des Kokaanbaus für die illegale Kokainwirtschaft. Dabei entstand ein komplexes und dynamisches multikulturelles Universum, mit starken andinen Prägungen im tropischen Kontext. Im Widerstand gegen die Politik der Kokavernichtung wuchs die Sindicato-Bewegung der Bauern zu einer Fundamentalopposition von nationaler Dimension heran. Aus lokalen Selbstorganisationen mit De-facto-Autonomie entwickelte sich eine politisierte Autonomie des Widerstands. In Konfrontation zu dieser mündeten die Politiken der Kokavernichtung und der „Alternativen Entwicklung“ in ein Nachhaltigkeitsdesaster.

Pushed by the breakdown of the mining sector and the crisis of the traditional agriculture in the Bolivian highlands, and attracted by the lucrative production of coca leaves for the illegal cocaine economy, a migration took place in the 1970ies and 1980ies to the tropics of the Department of Cochabamba. Thereby a complex and dynamic multicultural universe unfolded, with strong Andean features in a tropical context. In resistance to the official politics of coca eradication, the sindicato-movement of the peasants emerged as a radical opposition force of national dimensions, from local self-governing bodies with a de facto autonomy, to an autonomy of resistance. In confrontation to them, the politics of coca eradication and “Alternative Development” resulted in a sustainability-disaster.

Robert Lessmann
lescon@compuserve.com

NICOLE SCHABUS

Freihandelsabkommen bedrohen indigene Rechte

Indigene Autonomie in den Amerikas oder Freihandel mit indigenen Rechten

Ziel des folgenden Artikels ist es, auf die wachsende Kluft zwischen der Umsetzung indigener Rechte und der Ausweitung von Freihandelsabkommen aufmerksam zu machen. Es ist wichtig aufzuzeigen, dass die Anerkennung indigener Rechte in den Verfassungen Lateinamerikas durch die Ausweitung der Zugriffsrechte multinationaler Konzerne untergraben wird. Schlussendlich wird beleuchtet, wie indigene Rechte strategisch verwendet werden können, nicht nur um indigenes Eigentum zu schützen, sondern auch um lokale Kontrolle und das Gemeinwohl sicherzustellen.

1. Rechtspluralismus nach 500 Jahren der Kolonisation

1.1 Rechtspluralismus

Nach 500 Jahren Unterdrückung und Nichtanerkennung ihrer Rechte feierten viele indianische Nationen in den 1990er Jahren die Anerkennung ihrer Rechte in den neuen Verfassungen, besonders in Lateinamerika. Auf dem Papier erkennen diese höchsten Rechtsnormen indigene Rechtssysteme und Autonomie an und läuteten damit das sogenannte Zeitalter des „Rechtspluralismus“ ein. Darunter versteht man die Koexistenz verschiedener Rechtssysteme in einem Territorium. Universitätsprofessor Dr. René Kuppe (Kuppe 1992) unterscheidet die folgenden Perioden: Von der Kolonialzeit bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wurden die Unterschiede indigener Völker zwar anerkannt, sie aber dennoch diskriminiert, unter Gutheißung des Staates und der Kirchen. In der folgenden Epoche, als die Nationalstaaten geschaffen wurden, wurden alle BürgerInnen als gleichberechtigt angesehen und keine speziellen Rechte anerkannt. De facto resultierte diese „Politik der Assimilierung“ in Programmen, die die Auslöschung indigener Kultur zum Ziel hatten. Erst in den letzten Jahrzehnten und nach Jahrhunderten des Widerstands indigener Völker sind manche Staaten auf ein „pluralistisches Modell“ umgestiegen. Dieses postuliert die Anerkennung der Rechte indigener Völker und ihren verfassungsrechtlichen Schutz. Gerade in Lateinamerika schaffen die neuen

Verfassungen, die hauptsächlich in den 1990er Jahren verabschiedet wurden, zumindest de iure einen Rahmen für indigene Autonomie und als Folge indigene Jurisdiktion. In seiner Idealform würde der Rechtspluralismus indigene Rechtssysteme gleichwertig zum bisher dominierenden Rechtssystem einordnen. Viele der neuen Verfassungen, die in Lateinamerika im letzten Jahrzehnt erlassen wurden, beinhalten aber Bestimmungen, dass indigene Rechtssysteme nur insoweit angewandt werden dürfen, als sie nicht gegen internationale Menschenrechtsstandards, die Verfassung des Staates und in manchen Fällen sogar nicht gegen einfache Gesetze verstoßen. Als Beispiel dient die kolumbianische Verfassung, die indigenes Recht wie folgt regelt: „Die Autoritäten der indigenen Völker können in ihren territorialen Bereichen gerichtliche Kompetenzen ausüben, die auf ihren Normen und Verfahren beruhen, solange diese nicht in Widerspruch zur Verfassung und den Gesetzen stehen;“ (kolumbianische Verfassung 1992). De facto ist Kolumbien sicher das Land, in dem Indianernationen die bisher substantiellste Umsetzung indigener Jurisdiktionen erwirkt haben. Entscheidungen des Verfassungsgerichtshofes haben indigene Jurisdiktion in vielen Bereichen aufrechterhalten, wo sich Beschwerdeführende auf die Verletzung von Menschenrechten beriefen (zum Beispiel: Corte Constitucional, 08/08/1996: 2.2.). In vielen indigenen Territorien haben sich indigene Autoritäten als die einzigen rechtssprechenden Institutionen etabliert. In viel zu vielen Fällen kommt diesen indigenen Autoritäten die Rolle zu, Morde an ihren eigenen Führern und Massaker, die von den verschiedenen kriegsführenden Parteien mit dem Motiv des Völkermords angeordnet wurden, aufzuklären und Gericht zu halten. Gerade in Kolumbien haben friedliche Massenmobilisierungen von indigenen Nationen einen wichtigen Beitrag geleistet, nicht nur zur Anerkennung ihrer Rechte, sondern auch zu deren Umsetzung. Nachdem indigene Bewegungen in den Amerikas nun die verfassungsrechtliche und höchstgerichtliche Anerkennung ihrer Rechte erwirkt haben, stellt die Umsetzung dieser Bestimmungen eine neue Herausforderung dar. In vielen Bereichen fehlt es an Umsetzungsgesetzen und viel mehr noch an politischem Willen die Regierungspolitik zu ändern. Deshalb ist es besonders wichtig, in Erinnerung zu behalten, dass auch die Anerkennung indigener Rechtssysteme nicht von heute auf morgen geschah, sondern der Mobilisierung indigener Völker bedurfte: Beginnend im Norden, wo sich 1980 mehr als tausend IndianerInnen von Britisch-Kolumbien auf den Weg in die kanadische Hauptstadt Ottawa machten, um gegen die vorgeschlagene kanadische Verfassung zu protestieren, da diese nicht auf die Rechte indigener Völker einging. Das Ergebnis in diesem Fall war Artikel 35 der Verfassung, der die angestammten Rechte indigener Völker ohne Einschränkung anerkennt. Die Bewegungen reichen bis in den Süden, wo

indigene Völker in Kolumbien 1990 von Cauca bis nach Bogotá marschierten, um ihre Forderungen für eine neue Verfassung vorzulegen. Als Folge ist die kolumbianische Verfassung heute eine der substantiellsten in Lateinamerika, besonders in Bezug auf die Anerkennung indigener Rechte.

In ganz Lateinamerika gewinnen indigene Bewegungen jedoch immer mehr an Einfluss, von Ecuador, wo der Vorsitzende der nationalen indigenen Organisation einer der Interims-Präsidenten war, bis nach Bolivien, wo indigene BäuerInnen weiterhin erfolgreich gegen die Privatisierung ihrer Ressourcen Widerstand leisten. Eines der jüngsten Beispiele ist die indigene Bewegung in Venezuela, die von Anfang an aktiv an der Verabschiedung und Umsetzung der neuen Verfassung teilgenommen hat. Diese Verfassung erkennt als erste die Conquista und Kolonisierung als Invasion an: „Vor der Invasion, Conquista und Kolonisierung durch Europa verteidigten die indigenen Völker heldenhaft ihr Land und Leben...“ (venezuelanische Verfassung 2000).

2. Mangelnde Umsetzung der neuen Verfassungsbestimmungen

In den Americas hat das neue Millennium eine kritische Phase die Umsetzung der Verfassungsbestimmungen betreffend eingeläutet. Es formieren sich immer mehr neoliberale Gegenbewegungen, wie zum Beispiel in Venezuela, die sich offen gegen die neuen Verfassungen, die Landreform und besonders gegen Zugeständnisse an indigene Völker aussprechen. Andererseits sprechen sich diese Kräfte meistens offen für Handelsliberalisierung und mehr Rechte für Großkonzerne aus. Die Lage spitzt sich also in vielen Staaten auf einen Konflikt zu zwischen indigenen Völkern, die an der Erhaltung ihrer Rechte und dem Gemeinwohl interessiert sind, und Großkonzernen samt ihren Investoren, die sich nur an kurzfristigen Profiten orientieren. Trotz der rechtlichen Anerkennung ihrer angestammten Rechte hat sich in den letzten Jahren nur wenig an der wirtschaftlichen und sozialen Benachteiligung indigener Völker geändert. Während Kanada von dem Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen weiterhin unter die ersten fünf Ländern mit dem besten Lebensstandard in der Welt gereiht wird, landeten Indianerreservate in Kanada, auf die dieselben Indikatoren angewandt wurden, auf Rang 48 und sie steigen weiter ab (Beavon/Cooke 2002). Ein Grund dafür ist, dass die kanadische Bundesregierung bis heute an ihrer umfassenden politischen Richtlinie betreffend indianische Landrechte (Comprehensive Claims Policy 1986) festhält und damit indigenen Nationen jede Möglichkeit nimmt, Zugang zu ihren Territorien und als Folge wirtschaftliche Unabhängigkeit zu erlangen. Ziel dieser Politik ist es indianische Landrechte auszulöschen, beziehungsweise sie in Vertragsrechte um-

zuwandeln, deren Umsetzung in historischen Fällen bis heute nicht erreicht worden ist. Diese Politik verstößt nicht nur gegen die kanadische Verfassung, die in Artikel 35 die Rechte von indigenen Völkern schrankenlos anerkennt, sondern auch gegen internationale Menschenrechte. Nach langen vergeblichen politischen Verhandlungen, die darauf ausgerichtet waren, Artikel 35 und eine neue Landrechtspolitik umzusetzen, wandten sich Indianernationen an die kanadischen Gerichte. Im Jahr 1997 erkannte der oberste Gerichtshof indianische Landrechte, in Gebieten, wo keine Verträge unterzeichnet wurden, als „Aboriginal Title“ an (Delgamuukw Entscheid 1997). Dennoch weigert sich die kanadische Regierung bis heute, diese Entscheidung umzusetzen. Wieder bleibt indigenen Nationen nichts übrig, als sich aktiv für ihre Rechte einzusetzen und sich öffentlichkeitswirksam gegen Großprojekte zu stellen, die ihre Rechte beeinträchtigen würden. In vielen Fällen resultiert dies in Verhaftungen und der Kriminalisierung von indianischen AktivistInnen, die ihre verfassungsrechtlich geschützten Rechte ausüben. Wie im Rest der Amerikas hängt es von der Stärke indigener Bewegungen ab, die Umsetzung ihrer verfassungsrechtlich garantierten Rechte zu sichern.

3. Im neuen Jahrtausend droht „Freihandel zum Quadrat“

Mit dem Beginn des neuen Jahrtausends stehen indigene Bewegungen vor einer neuen Herausforderung, die weit über die Grenzen ihrer Territorien und das Ziel der Implementierung der neuen Verfassungsbestimmungen hinausreicht. Heute sehen sich indigene Gruppen in den Amerikas von der neuesten Welle der Kolonisation und dem Freihandel auf globaler Ebene bedroht: Großkonzernen soll immer weiterer, unbeschränkter Zugriff auf natürliche Ressourcen gesichert werden. In vielen Fällen findet man diese Ressourcen in den Territorien indigener Völker, wobei multinationale Konzerne weder an die Anerkennung der Rechte indigener Völker noch an die Entgeltung von deren Eigentumsinteressen denken und aktiv auf Regierungen Einfluss nehmen um sicherzustellen, dass diese Rechte nicht umgesetzt werden. Vielmehr werden indigene Völker als Bedrohung der Investitionen in ihrem Gebiet gesehen und manche Firmen gehen sogar gewaltsam gegen sie vor (Greenpeace 2003). Die Ausbeutung natürlicher Ressourcen hat historische Wurzeln: Besonders in Lateinamerika war die Ausbeutung natürlicher Ressourcen von Anfang an eines der Hauptziele der „Conquistadores“. Unter den ersten und „geschicktesten“ Ausbeutern waren Francisco Pizarro und seine Familie, die sich weite Teile des Territoriums, das heute Peru umfasst, aneigneten und Optionen für lang- und kurzfristige Investitionen ausgaben (Varon 1997: 272). Die Profite, die gestoh-

lenen Ressourcen und das Gold flossen direkt nach Extremadura, der Heimat der Pizarros, die bald sich bald von einer der ärmsten in eine der reichsten Provinzen Spaniens verwandelte. Man könnte diesen Zeitpunkt als den Beginn des „Freihandels“, aufgebaut auf die Nichtanerkennung der Rechte indigener Völker, bezeichnen. Indigene Völker wurden bis heute nie für die Nutzung ihrer Ressourcen und ihres Landes entgolten, geschweige denn in die Entscheidungsprozesse einbezogen. Obwohl sich bereits in den letzten 500 Jahren viele SiedlerInnen und Nationalstaaten am Land und den Ressourcen indigener Völker bereicherten, verschwindet das im Vergleich dazu, was in diesem neuen Jahrtausend zu kommen droht. Manche KommentatorInnen sprechen von „Freihandelsabkommen zum Quadrat“ (Barlow/Clarke 2003), die nicht nur Investitionen und freien Zugang zu Ressourcen sichern, sondern sogar Wasser und indigenes Wissen zu Ressourcen machen.

3.1 Freihandelsabkommen untergraben indigene Rechte

Während indigene Völker allmählich ein System der Anerkennung und Koexistenz mit Nicht-Indigenen und deren Regierungen durchgesetzt haben, sehen sie sich nun zunehmend mit einer neuen Gefahr konfrontiert: Die Regierungen, mit denen sie die Anerkennung und Umsetzung indigener Rechte verhandelt haben, treten immer mehr ihrer Souveränität, besonders über natürliche Ressourcen, in internationalen Freihandelsabkommen ab. Internationale Konzerne gewinnen dadurch mehr und mehr Zugriff auf natürliche Ressourcen und Territorien, die indigenen Völkern zustehen. Internationale Organisationen, wie die Welthandelsorganisation (WTO) konsolidieren weiter ihren Einfluss und ihre Strukturen. Während die ersten sogenannten internationalen Handelsabkommen wie das „General Agreement on Tariffs and Trade“ (GATT 1947) bereits kurz nach dem Zweiten Weltkrieg in Kraft traten, verhinderte unter anderem der Kalte Krieg – und die entgegengesetzten Ideologien des Kapitalismus und Kommunismus – das Entstehen einer internationalen Handelsorganisation. Erst aus dem Marrakesh Vertrag (WTO 1995) ging die Welthandelsorganisation als Institution hervor, unter der heute die wichtigsten internationalen Verhandlungen zu Freihandel abgehalten werden. Die 1990er Jahre stellen also nicht nur eine wichtige Dekade für die Anerkennung indigener Rechte dar, sondern kennzeichnen auch den Übergang zu einer bedrohlichen Stärkung des internationalen Freihandelssystems. Durch neue Verhandlungsrunden und Abkommen hat die Welthandelsorganisation ihren Streitschlichtungsmechanismus weiter ausgebaut. In Fällen, in denen die Politik von Staaten für nicht konform mit internationalem Handelsrecht befunden wird, können Strafmaßnahmen bewilligt werden, die sich negativ auf

die Volkswirtschaft des betroffenen Landes auswirken. Als Folge können wir bereits sehen, wie viele Staaten, ihre Umwelt-, Gesundheits- und Sozialpolitik immer mehr internationalem Handelsrecht unterwerfen (Earth Negotiations Bulletin 2004). Bei der siebten Staatenkonferenz der Biodiversitätskonvention in Malaysia behinderten Diskussionen betreffend Konformität mit internationalen Handelsabkommen die Verhandlungen zu den verschiedensten Themen, wie Bergbiodiversität und Binnenwasser, und stellen in vielen Fällen das Ergebnis der Verhandlungen in Frage. In einem Fall resultierte das sogar in einem Verweis auf die Doha Verhandlungen, denen Priorität zugeordnet wurde. Das zeigt, dass internationales Handelsrecht nicht nur *de facto* sondern auch *de iure* immer mehr die Oberhand über alle anderen internationalen Rechtsbestimmungen gewinnt.

In denselben Verhandlungen kämpften indigene Völker für die Aufrechterhaltung und Implementierung des internationalen Prinzips des *prior informed consent* (PIC), die Vorab-Zustimmung indigener Völker zu Projekten, die in ihren Territorien durchgeführt werden oder sich negativ auf diese auswirken. Obwohl dieses Prinzip zumindest Projekte auf indigenem Land betreffend anerkannt wurde (Earth Negotiations Bulletin 2002), weigern sich die Vertragsstaaten bis heute dieses Prinzip auf den Zugriff auf indigenes Wissen, das mit Biodiversität verbunden ist, anzuwenden. Stattdessen wollen viele Entwicklungsländer den Zugriff vom Staaten-Konsens abhängig machen, in der Hoffnung, dass sie dadurch lukrative *benefit-sharing* oder Verteilungsabkommen aushandeln können. Die Diskussion um gerechte Verteilung von Gewinnen ist somit zu einem der Zentralthemen der Verhandlungen unter der Biodiversitätskonvention geworden. Immer mehr Indigene sehen den Vertrag daher als Hybrid zwischen einem multilateralen Umweltabkommen und einem Handelsabkommen, das den Zugriff auf ihre Ressourcen und sogar auf ihr traditionelles Wissen legitimieren könnte.

Das Potential für die Untergrabung indigener Rechte ist dort am größten, wo Freihandelsabkommen, wie das nordamerikanische Freihandelsabkommen (NAFTA 1994), sogenannte „Investoren-Staat“-Kapitel beinhalten. Diese sehen Mechanismen vor, wie internationale Unternehmen Regierungen direkt für Enteignung oder Schädigung ihrer Unternehmen durch politische Maßnahmen verklagen können. Nur internationale Unternehmen können von diesem Mechanismus Gebrauch machen. Nationale Unternehmen können ihre eigenen Regierungen unter diesen Bestimmungen nicht verklagen. Während nationale Unternehmen und BürgerInnen der Politik ihrer Regierung unterworfen sind, können internationale Unternehmen dieselbe also wegen Enteignung oder Entwertung ihrer Investitionen klagen. Die derzeit verhandelte

Freihandelszone für die Amerikas (FTAA) würde sogar noch stärkere Mechanismen beinhalten.

In anderen Kapiteln ist vorgesehen, den freien Zugang zu natürlichen Ressourcen, zum ersten Mal auch zu Wasser, sicherzustellen. De facto hat also internationales Handelsrecht in den letzten Jahrzehnten die Oberhand über jeden anderen Bereich des internationalen Rechts, wie zum Beispiel Menschenrechte und Umweltabkommen, und auch über nationales Recht gewonnen. Obwohl manche Regierungen das nicht offen anerkennen, haben sie bereits einen Großteil ihrer Entscheidungsmacht und Souveränität über ihre Ressourcen durch die Unterzeichnung internationaler Handelsabkommen abgetreten. Dadurch bedrohen internationale Freihandelsabkommen auch direkt die Rechte indigener Völker und deren Autonomie in den Territorien. Obwohl indigene Rechte auf höchster Ebene durch Verfassungsrecht und auch internationale Menschenrechtsabkommen anerkannt und geschützt sind, werden sie von den meisten Regierungen nicht so ernst genommen wie ihre internationalen handelsrechtlichen Verpflichtungen. Als Beispiel dient der Fall einer Klage vor einem NAFTA Investoren-Staat-Tribunal: *Pope and Talbot*, ein amerikanischer Konzern, verklagte die kanadische Regierung auf hunderte Millionen Schadenersatz, da sie die Ausfuhr von Nadel-schnittholz reglementierte und dadurch den Marktzugang der Firma beeinträchtigte. Dies übte großen Druck auf die kanadische Regierung aus, die bereits ähnliche Fälle vor NAFTA-Tribunalen verloren hat. Heute ist das umstrittene Abkommen lange nicht mehr in Kraft und die kanadische Regierung setzt sich in Verhandlungen mit der US-Bundesregierung für freien Handel mit und freien Zugang zu Nadelholz ein. Dabei geht Kanada nicht auf die Rechte indigener Völker ein, obwohl der Großteil der Nadelhölzer in indigenen Territorien wächst. Zur gleichen Zeit wie *Pope and Talbot* brachte der *Carrier Sekani*-Stamm eine Klage bei der inter-amerikanischen Menschenrechtskommission ein. Darin wird argumentiert, dass die Zuteilung von Lizenzen, die internationale Konzerne berechtigen, in allen Teilen des *Carrier Sekani*-Territoriums Holz zu schlagen, gegen die indigenen Rechte verstößt, da kein Stück Wald für den Zugriff der Stammesmitglieder und für die Jagd zur Verfügung steht. Trotz dieser Klage ist Kanada nicht in besondere Verhandlungen mit dem *Carrier Sekani*-Stamm eingetreten. Obwohl der Stamm gute Chancen hat, mit seiner Klage erfolgreich zu sein, wird eine positive Entscheidung eines Menschenrechtstribunals wohl kaum etwas an Kanadas Politik ändern, Konzernen vollen Zugriff auf öffentliche und indigene Wälder zu geben.

3.2 Neue Strategien indigener Völker

Es ist also wichtig, dass indigene Völker erkennen, welche Bedrohung internationale Handelsabkommen für ihre Rechte bedeuten, und dass sie neue Strategien finden, um die Anerkennung ihrer Rechte auch vor internationalen Handelstribunalen zu sichern. Ein gutes Beispiel ist der Nadelschnittholzstreit; der erste Fall unter dem neuen Streitschlichtungsmechanismus der Welthandelsorganisation, der sich mit Subventionen für Großkonzerne beim Zugriff auf natürliche Ressourcen beschäftigt. In diesem Fall argumentiert Kanada, dass Konzerne, die mit staatlicher Bewilligung Holz auf öffentlichem Land schlagen, Quasi-Eigentumsrechte an den Bäumen haben, während sie noch im öffentlichen Wald wachsen. (Government of Canada 2002) Dies widerspricht zwar kanadischem Recht, wäre aber der einzige Weg, um die kanadische Subventionspolitik für Konzerne zu rechtfertigen. Indigene Völker in Britisch-Kolumbien erkannten sofort, dass diese Argumente nicht nur gegen kanadische Gesetze verstoßen, sondern auch gegen die Verfassung, die die Rechte indigener Völker anerkennt. Im Gegensatz zu den USA gesteht Kanada nicht allen Eigentumsrechten verfassungsrechtlichen Schutz zu, sondern nur die Eigentumsrechte indigener Völker sind von Artikel 35 der kanadischen Verfassung erfasst. Die kanadische Bundesregierung und die Provinzen weigern sich de facto aber diese Verfassungsbestimmung umzusetzen und indigene Eigentumsrechte anzuerkennen. Indigene Völker in Kanada erhalten keinerlei Entgelt für den Zugriff auf ihre natürlichen Ressourcen und Territorien und werden nicht in den Entscheidungsprozess einbezogen. Indigene Völker aus ganz Kanada schlossen sich daher zusammen und reichten einen unabhängigen *amicus curiae*-Schriftsatz den Nadelschnittholzstreit betreffend bei der Welthandelsorganisation ein. Darin argumentieren sie, dass die Nichtanerkennung ihrer Rechte eine weitere Subvention für die Konzerne darstellt, da diese indigene Stämme nicht für deren Eigentumsrechte entgelten müssen. Weiters betonten sie, dass sie als Indigene Eigentumsrechte an den Bäumen haben und dass Konzerne keine Eigentumsrechte an dem Holz erwerben können, bis dieses nicht an sie abgetreten werde. Das erste Tribunal der Welthandelsorganisation nahm den *amicus curiae*-Schriftsatz der Indigenen offiziell an und lehnte Kanadas Argument die Eigentumsrechte von Konzernen betreffend ab. Dieser Fall ist von großer Bedeutung für alle indigenen Völker in den Amerikas, deren Territorien oft Ziel der Aktivitäten internationaler Konzerne sind. Es ist wichtig, dass indigene Völker ihre Rechte einfordern, da sie sonst weiterhin von den Zugriffsrechten internationaler Konzerne und von internationalen Freihandelsabkommen untergraben werden. Der Fall ist auch auf Zustimmung bei anderen Indianerstämmen in Kanada getroffen, die sich der Klage vor weiteren Instanzen der Welthandelsorganisation und der NAFTA angeschlossen haben. Die indigenen *amici curiae* sehen sich in

ihren Bemühungen als Vertreter indigener Nationen in der ganzen Welt, da die Entscheidung Präcedenzwirkung für die ganze Welt hat. Falls Kanadas Argumente erfolgreich gewesen wären, hätte dies den freien Zugriff von Großkonzernen auf Ressourcen in indigenen Territorien erleichtern können.

Besonders indigene Nationen in Lateinamerika erleben die Auswirkungen der Argumente ihrer nördlichen Verbündeten am eigenen Leib: In manchen Fällen wurden ihre Territorien von den Regierungen bereits zu Freihandelszonen erklärt. Überhaupt zählen Indianernationen schon seit Jahrzehnten zu den ersten Opfern des Wirtschaftsliberalismus. Infolgedessen könnten Indianernationen die Nichtanerkennung ihrer Rechte und das mangelnde Entgelt für ihre Eigentumsrechte in einer Vielzahl von Fällen vor der Welthandelsorganisation geltend machen. Beispiele sind Fälle zu Textilien und Bananenexporten.

4. Eine andere Zukunftsvision

Indigene Völker haben nie an den Verhandlungen von Freihandelsabkommen teilgenommen. Sie haben diese internationalen Verträge nie unterschrieben und somit nie ihre Souveränität ihre Territorien und Ressourcen betreffend abgetreten. Indigene Nationen sind somit einige der wenigen Nationen, die die Legitimation von Freihandelsabkommen in Frage stellen können. Die meisten Staaten sind bereits Teil der Welthandelsorganisation und anderer Freihandelsabkommen, durch die sie langsam die Kontrolle über ihre Ressourcen an internationale Konzerne verlieren. Ihren BürgerInnen bleibt oft nichts anderes übrig, als gegen die Unterzeichnung von Freihandelsabkommen zu demonstrieren. Allein können sie diese aber nicht rückgängig machen. Nur durch die Zusammenarbeit mit indigenen Nationen, die sich für Integrität ihrer Territorien und die Erhaltung natürlicher Ressourcen für alle zukünftigen Generationen einsetzen, können nicht-indigene lokale Gemeinschaften wieder Kontrolle über ihr Gemeingut erlangen. Die Anerkennung indigener Rechte kann somit zum Instrument für die Aufrechterhaltung lokaler Interessen dienen. Weiters kann die Zusammenarbeit mit indigenen Nationen die Bewegung gegen die Unterzeichnung weiterer Freihandelsabkommen stärken. Derzeit sehen wir den Beginn der Mobilisierung indigener Völker in den Amerikas gegen die geplante Freihandelszone der Amerikas. Es wäre wichtig für alle Menschen, die in indigenen Territorien von Alaska bis nach Feuerland leben, dass sie indigene Rechte anerkennen und als positives Instrument zu verstehen beginnen. Während fast alle Regierungen in diesen Territorien derzeit das größte Freihandelsabkommen der Welt verhandeln, sind indigene Völker die einzigen autonomen Einheiten, die nicht in diese Verhandlungen einbezogen sind. Solange ihre in-

digenen Rechte und ihre Souveränität über ihre Territorien und Ressourcen aufrecht erhalten werden, können sie als letzte Instanz den Zugriff von internationalen Konzernen auf diese Ressourcen stoppen. In diesem Sinne ermöglicht die Zusammenarbeit mit indigenen Völkern die Erfüllung der Vision des Pan-amerikanischen Sozialforums: Otro América es Posible!

Juristische Dokumente

- Australia – Measures affecting Importation of Salmon – Recourse to Article 21.5 by Canada*, Panel Report, World Trade Organization, WT/DS18/RW, 2000
- Delgamuukw v. British Columbia*, [1997], 3 S.C.R. 1010
- Haida Nation v. BC and Weyerhaeuser*, [2002] BCCA 147
- Haida Nation v. BC and Weyerhaeuser*, [2002] BCCA 462
- Mabo v. Queensland (n.2)* [1992] 175 CLR
- Sketchestn Indian Band v. British Columbia (Reg. of Land Titles)*, [2000] B.C.J. NO. 1916 (B.C.C.A.)
- Australia, Native Title Act (1993) Vol. 2, no. 110
- Australia, Law Reform Commission Report No 31, Recognition Of Aboriginal Customary Laws, (Canberra, Australian Government Publishing Service, 1986)
- Brazilian Constitution, 1988
- Canada, Comprehensive Claims Policy and Status of Claims, (Ottawa, Department of Indian and Northern Affairs, 2000).
- CIDOB, 1993, Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía Boliviana, Santa Cruz
- Constitution Act of Canada, 1982, being Schedule B to the Canada Act 1982 (U.K.), 1982, c.11,
- Constitución Política de Bolivia, 1985
- Constitución Política de Ecuador, 1998
- Constitución Política de Colombia, 1991
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, con la Reforma 2001
- Constitución de Nicaragua de 1987, con Reformas de 1995
- Constitución Política de la República de Panamá, con reformas de 1978 y 1983
- Province of British Columbia, Summary Financial Statements, (Victoria, BC, Government Publishing, 2002)
- Republica de Bolivia, 1991, Proyecto de Ley de los Pueblos Indigenas del Oriente, el Chaco, La Amazonía, La Paz
- Republica de Bolivia, 1997, Ley INRA, Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, Ley No. 1715, La Paz
- Like-Minded Mega-Diverse Countries (2002) Cancun Declaration, 2003, Cancun, Mexico

Internationale Dokumente

- Convention on Biological Diversity, 1992, UNEP/CBD/ 94/1;
- CBD, Notification to Indigenous and local community Organizations to submit case-studies on the Implementation of Article 8 (j) and related provisions, by Hamdallah Zedan, Executive Secretary of the CBD based on Decision V/16 of the CBD, Montreal, 2001
- UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights (1998) Concluding Observations of the Committee on Economic, Social and Cultural Rights: Canada. 10/12/98 E/C.12/1/Add.31, 18.
- World Trade Organization, Panel Report – Australia – Measures affecting Importation of Salmon – Recourse to Article 21.5 by Canada, WT/DS18/RW, 18 February 2000
- NAFTA (2002) Chapter 11 Arbitration between Pope and Talbot and government of Canada, Award of Damages, May 31, 2002
- Government of Canada (2002) First written Submission of Canada to the WTO panel on United States – Final Countervailing Duty Determination with Respect to Certain Softwood Lumber from Canada
- United States –Measures Affecting Imports of Softwood Lumber from Canada, BISD 40s/358, para. 346 (Feb. 19, 1993; adopted October 27th, 1993);
- United States–Measures Affecting Imports of Softwood Lumber from Canada, BISD 40S/358, para. 346 (Feb. 19, 1993, adopted Oct. 27, 1993)
- WTO (2002) United States - Preliminary Determinations with Respect to Certain Softwood lumber from Canada, Report of the Panel, WTO/DS 236/R adopted November 1st, 2002

Literatur

- Adams Lake and Neskonlith Indian Bands (1999): Land Traditions of the Neskonlith and Adams Lake Shuswap. Chase, BC: Unpublished Report NIB + ALIB.
- Alianza Aysen (2003): Reserva de Vida Antecedentes generales de la Region Aysen. O.O: o. V.
- Angastiniotis, Mario (2002): “Province of British Columbia, Canadian Rankings”. Toronto: Standard and Poor’s.
- The Law Reform Commission Report No 31 (ed., 1986): The Recognition Of Aboriginal Customary Laws. Canberra: Australian Government Publishing Service.
- Barlow, Maude/Clarke, Tony (2003): Making the Links: A Citizen’s Guide to the World Trade Organization and the Free Trade Area of the Americas. Ottawa: The Council of Canadians.
- Barsh, Russel (2001): “Is the Expropriation of Indigenous Peoples’ Land GATT-able?” In: RECIEL 10 (1), o.S.
- Beavon, Daniel/Cooke, Marty (2002): An Application of the United Nations Human Development Index to Registered Indians in Canada 1996. In: White, Jerry P./

- Maxim, Paus S./Beavon, Dan (eds.): *Aboriginal Conditions*. Vancouver: UBC Press, o.S.
- Borsdorf, Axel et al. (Hg., 1992): *Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress*. (Innsbrucker Geographische Studien). Innsbruck: o. V.
- Carvalho, José Carlos (2003): *Conservación Forestal y Pobreza*. Quebec: Presentación al XII Congreso Forestal Mundial.
- CIFOR (2004): *World Appetite for Beef Making Mince Out of Brazilian Rainforest According to Report from Major International Forest Research Center*. April 2nd 2004. Barang, Indonesia: CIFOR Press Release.
- Diaz-Polanco, H. (2000): *Las reformas constitucionales una caja de Pandora*. World Congress on Legal Pluralism. Arica, Chile: Commission on Legal Pluralism.
- Earth Negotiations Bulletin (2003): *Summary of the Eighth Session of the Subsidiary Body on Scientific, Technical and Technological Advice of the Convention on Biological Diversity*. Montreal, Canada: Earth Negotiations Bulletin.
- Earth Negotiations Bulletin (2000): *Summary Report of the First Ad Hoc Inter-Sessional Open-Ended Working Group on Article 8(j)*. Sevilla, Spain: Earth Negotiations Bulletin.
- Earth Negotiations Bulletin (2002): *Summary Report of the Second Ad Hoc Inter-Sessional Open-Ended Working Group on Article 8(j)*. Montreal, Canada: Earth Negotiations Bulletin.
- Earth Negotiations Bulletin (2002): *Summary Report of the Sixth Meeting of the Conference of the Parties to the Convention on Biological Diversity*. The Hague, The Netherlands: Earth Negotiations Bulletin.
- Earth Negotiations Bulletin (2004): *Summary Report of the Seventh Meeting of the Conference of the Parties to the Convention on Biological Diversity*. Kuala Lumpur, Malaysia: Earth Negotiations Bulletin.
- Earth Negotiations Bulletin (2003): *Summary Report of the Third Ad Hoc Inter-Sessional Open-Ended Working Group on Article 8(j)*. Montreal, Canada: Earth Negotiations Bulletin.
- Engler, Mark (2004): *Bush's Uneasy Mexican Visita*. New York: Democracy Uprising.
- GRAIN and Tebtebba (2003): *Statement of the Workshop in Biodiversity, Traditional Knowledge and Rights of Indigenous Peoples*. Geneva, Switzerland: o. V.
- Greenpeace (2003): *Noranda from Canada to Patagonia. A Life of Crime*. The Netherlands: Greenpeace International.
- Greenpeace (2003): *State of Conflict. An Investigation into the landgrabbers, loggers and lawless frontiers in Pará State, Amazon*. The Netherlands: Greenpeace International.
- Grey Postero, Nancy (2000): *Bolivia's Indígena Citizen: Multi-Culturalism in a Neo-liberal Age*. o. O.: Paper prepared for the Latin American Studies Associations Session.
- Interior Alliance (2001): *Traditional Knowledge Report*. o. O.: Submitted to the International Secretariat of the Convention on Biological Diversity.

- Indigenous Peoples Council on Biocolonialism (2004): Indigenous people call for No Access Zones for Bioprospecting. Kuala Lumpur, Malaysia: Indigenous Peoples Council on Biocolonialism. Press release.
- International Chamber of Commerce (2002): Position Paper on Traditional Knowledge. Geneva, Switzerland: International Chamber of Commerce.
- IPIECA (2004): La industria del gas y petróleo: operando en entornos sensibles. London: IPIECA.
- IUCN (1994): Inter-Commission Task Force on Indigenous Peoples. Indigenous Peoples and Sustainability, Cases and Actions. Gland, Switzerland: IUCN.
- Kaimowitz, David/Mertens, Benoit/Wunder, Sven/Pacheco, Pablo (2004): Hamburger Connection Fuels Amazon Destruction. Barang, Indonesia: Center for International Forestry Research.
- Kass, Stephen L./McCarroll, Jean (2000): The Metalclad Decision under NAFTA's Chapter 11. In: New York Law Journal, 27.10.2000, o.S.
- Kuppe, René (1992): Die Anerkennung indigener Rechtsautonomie im interkulturellen Spannungsfeld. In: Borsdorf, Axel et al. (Hg.): Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress. Bd. 32. (Innsbrucker Geographische Studien). Innsbruck: o. V., 61-76.
- Lema, Ana Maria (1998): Pueblos Indígenas de la Amazonía Boliviana. La Paz: AIP FIDA-CAP.
- Manuel, Arthur (2002): Report on the 6th Conference of the Parties to the Convention on Biological Diversity. o. O.: Interior Alliance.
- Myers, Norman/Kent, Jennifer (2001): Perverse Subsidies. How tax Dollars can Undercut the Environment and the Economy. Washington: Island Press.
- NGO Working Group on the Export Development Corporation (2001): Reckless Landing II: How Canada's Export Development Corporation Puts People and the Environment at Risk. Ottawa: o. V.
- O'Malley, Martin (1976): The Past and Future Land. Toronto: Peter Martin Associates Unlimited.
- Pinkoski, Marc (2003): The Reintroduction of Social Evolutionism: The Two-fold Attack on Aboriginal Title. Dalhousie University: XXX Canadian Anthropology Conference, Panel on Indigenous Peoples and Materialist Anthropology: Representations in the Works of Steward.
- SECEX Secretaria de Comercio Exterior (ed., 2003): Exportacao Brasileira. o. O.: Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comercio Exterior.
- Seeland, Klaus/Schmith, Franz (eds., 2000): Indigenous Knowledge of Forests: The Use of Natural Resources. New Delhi: DK Agencies.
- Suárez, Jesús (ed., 2002): El Debate a la Constitución. Universidad de Colombia, Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- Tegantai (1999): La Explotación Petrolera y la Conservación de la Biodiversidad. www.oilwatch.org.ec/tengantai, Oktober 1999.
- Varon, Gabai (1997): La Ilusión del Poder. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Verissimo, Adalberto et al (2002): Pólos Madeireiros do Estado do Pará. Imazon: Amazon Institute of Man and the Environment.
- Walkem, Ardith/Halie, Bruce (eds., 2003): Box of Treasures or Empty Box? Twenty Years of Section 35. o. O.: Theytus Books, Pentiction Books.

Abstracts

In the last decade indigenous peoples have secured recognition of their rights in a number of the new Latin American constitutions. At the same time international trade organizations and multinational corporations have been strengthening their access rights to natural resources. Indigenous nations are therefore not only busy struggling for the implementation of their constitutionally protected rights, they are also faced with the far bigger challenge – facing up to the threat of international trade agreements. Whereas nation states are ceding more and more of their sovereignty to natural resources, indigenous peoples are looking for ways to secure recognition of their rights before international trade tribunals. And finally they are some of the few nations and peoples who are in the best position to challenge the overall legitimization of free trade agreements.

Während indigene Völker im letzten Jahrzehnt die Anerkennung ihrer Rechte in den neuen Verfassungen Lateinamerikas weitgehend erreichten, verstärkten internationale Handelsorganisationen und multinationale Konzerne ihre Zugriffsrechte auf natürliche Ressourcen weiter. Indigene Nationen sind daher nicht nur mit der Umsetzung ihrer verfassungsrechtlich anerkannten Rechte beschäftigt, sondern müssen sich der noch größeren Herausforderung – der Bedrohung durch internationale Freihandelsabkommen – stellen. Während Nationalstaaten immer mehr ihrer Souveränität über Ressourcen abtreten, suchen indigene Gruppen nach Wegen, die Anerkennung ihrer Rechte vor internationalen Handelstribunalen zu erwirken. In letzter Instanz können indigene Völker als einige der wenigen Nationen die Legitimation von Freihandelsabkommen in Frage stellen.

Nicole Schabus
International Advisor, INET
Indigenous Network on Economies and Trade,
Vancouver BC
V6B 1H7, Canada
inet@earthlink.net

Gonzalez, Mónica (2004, Hg.): Las muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y géneros. México: Editorial Quimera. 309 S., US\$ 10

In den letzten Jahren wurde das Thema Kultur in der Entwicklungstheorie und in den Internationalen Beziehungen von der Globalisierungsdebatte überschattet. Dennoch aber blieb auch die Kulturdebatte weiterhin bestimmend. Unter Bezugnahme auf Raymond Williams unterscheidet Gerald Faschingeder in seinem Buch *Kultur als umkämpftes Terrain* (Wien: Promedia, 12-15) in der Geistesgeschichte drei Phasen der Diskussion des Kulturbegriffs: Kultur als Zivilisation, Kultur als Identität und Kultur als geistige Betätigung respektive Kunst.

Im Sinn von Identität wird Kultur einer sozialen Gruppe zugeschrieben und als Kennzeichen der Abgrenzung benutzt. In dieser Tradition steht auch der Sammelband *Las muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y géneros*, der von Mónica González in einem Forschungsseminar an der Universidad Nacional Autónoma de México koordiniert wurde. Nach ihrem tödlichen Autounfall im vergangenen Jahr wurde der Band nun von ihren Freunden herausgebracht.

In ihrem einleitenden Aufsatz begründet González, warum es un-

verzichtbar ist, im Plural zu denken, also von „Identitäten“ zu sprechen. Aus dieser differenzierten theoretischen Perspektive ergibt sich auch der Titel des Sammelbandes. Jedes Individuum nimmt zugleich verschiedene Identitäten an, seien es reale oder imaginierte, kognitive oder affektive, individuelle oder kollektive. Identitäten sind für González mit Kultur verbundene soziale Produkte und daher durch diese bestimmbar. Kultur wird als dynamischer Synkretismus verschiedener Elemente verstanden.

Nach einem Streifzug durch Konzepte von Identität in der Sozialpsychologie wendet sich González der Analyse des Übergangs von traditionellen zu modernen Gesellschaften zu und versucht, das Verhältnis von Staat und Nation, citizenship und „Ethnopolitik“ zu klären. González beschreibt soziale Vorgänge der Enttribalisierung wie ihrer Gegenbewegung, der Retribalisierung. Mit der Konstruktion einer „Weltgesellschaft“, einer globalen Identität, werden mehr und mehr Werte, Normen und Ideologien homogenisiert. Freilich handelt es sich dabei nicht um gemeinschaftliche Identität, sondern um eine objektivierte und aufgesetzte, den ökonomischen und politischen Machtzentren entspringende und nicht durch die Individuen selbst konstruierte Identität. Diese neue „ideale“ Identität, die sich auf Grund des Bruchs mit dem Lokalen als Endpunkt einer Evolution

versteht, korrespondiert nicht mehr mit dem Empfinden der Individuen und ihren lokalen Realitäten. Die Inkongruenz von universalen Normen, wie sie etwa im internationalen Recht zum Ausdruck kommen, und lokalen Werten produziert indifferente, apathische und nicht reflektierende Individuen. Kulturpessimistisch sieht González, vielfältigen Reichtum der Individuen, ihre Philosophien, politischen Überzeugungen, ihre Verbundenheit mit der Natur, mit der eigenen Geschichte, mit Ethnie oder Familie zunehmend schwinden.

Die Gegenbewegung erneuter Inanspruchnahme von Identität, auch konzeptualisiert als Retribalisierung, setzte verstärkt ab den 1960er Jahren ein. Wiedervergemeinschaftung/Retribalisierung und Enttribalisierung können daher als gleichzeitige, jedoch widersprüchliche Prozesse ausgemacht werden. Im Mainstream der Forschung wird das Phänomen der Retribalisierung aber als Reaktion oder Gegentendenz zu Globalisierung-Enttribalisierung gedeutet. Ökonomische Misere, soziale und kulturelle Marginalisierung aktivierten Bewegungen, die sich neuerlich durch lokale Identitäten zu definieren trachteten. In sprachlichen Gewohnheiten, regionalen Einstellungen und Nachbarschaftsbezügen oder in den in marginalisierten Lebensbedingungen wurzelnden Bewegungen suchen Individuen wieder vermehrt ihre gemeinschaftliche Identität in

kultureller, politischer, historischer, religiöser, ethnischer Hinsicht wiederherzustellen.

Diese Bewegungen sind in ihren Erscheinungsformen äußerst unterschiedlich. Die einen maximieren den Unterschied zum „anderen“ und verlagern die Idee der Ähnlichkeit nach innen. Andere repräsentieren einen neuen Synkretismus. González führt mehrere Varianten an, wie diese Bewegungen Identitäten unterschiedlich konzeptualisieren. Zweifelhaft an der Retribalisierung ist, dass sie Akzeptanz von Anderssein und Toleranz nicht einschließt, Gesellschaften segmentiert und ethnifiziert. Radikale Bewegungen mit gewisser Schizophrenie, Paranoia oder intensiver Gewalttätigkeit lehnen das Zusammenleben mit anderen kommunitären Identitäten ab. Damit laufen sie Gefahr Positionen einzunehmen, die konträr zur Vergemeinschaftung stehen. Dadurch produzieren sie, was sie eigentlich ablehnen.

Identitätskonflikte hat es immer gegeben. Ein Kult des Unterschieds und eine psychologische, physische oder kulturelle Opferrolle sowie Polarisierungen schaffen stets Identitätskonflikte. Die Intoleranz kommunitärer Identitäten negiert den Beitrag des anderen in der eigenen kulturellen, ökonomischen und politischen Entwicklung. Weder ist der „andere“ immer Gegner noch das „Ich“ immer Opfer.

González spricht sich für eine Koexistenz verschiedener Identitäten aus. Menschenrechte sollten im Licht des Rechts auf Verschiedenheit umorientiert werden. Es wäre geboten, Eigenheiten im Dialog zu akzeptieren, ohne dem Lokalismus Universalismus aufzuzwingen. Indigene in Mexiko anerkennen etwa, dass es Bräuche gibt, die geändert werden sollten. Aber niemand hat das moralische Recht, ihre Bräuche zu disqualifizieren.

Der theoretische Ansatz von Monica González erscheint wichtig. Etwa im Umgang mit Bräuchen genitaler Verstümmelung von Mädchen in Teilen Afrikas ist es hilfreich, Kultur nicht als etwas ewig Stabiles und Unveränderliches zu sehen oder gar lokale Identitäten und Kultur zu idealisieren.

Die Aufsätze des Sammelbandes sind in thematische Blöcke gegliedert: Von der Bedeutung der Erfahrungen sprachlicher Minderheiten in Europa auch für Lateinamerika, vom Verhältnis der Indigenen-Nation der Navajo zum Staat von Arizona in den USA sowie von nationalen Identitätskonflikten im postsowjetischen Russland handelt der Abschnitt Minderheiten-Nationen. Aufsätze über polnische MigrantInnen in Deutschland nach dem Kalten Krieg und Ecuadorianerinnen in Madrid behandeln zwei unterschiedliche Gruppen von MigrantInnen in reicheren Industrieländern Europas. Der Beitrag über Dissiden-

tInnen auf Kuba behandelt die Problematik einer Gruppe, die westliche Werte in einem Dritte-Welt-Land einfordert, das sich gegen Homogenisierung eben dieser Werte wehrt. Von sexuellen Minderheiten und Globalisierung über die NGO „ACNUR“, die von Guatemala nach Mexiko ausgewanderte Frauen betreut, bis zum Feminizid in Ciudad Juárez spannt sich der Bogen der im Band enthaltenen Gender-Studien. Aufsätze über die Indigenen-Gruppen der Moskitia in Nicaragua, die Beni in Bolivien und die Uiguren in China runden den Sammelband ab. Die vielfältige Auswahl der Themen in *Las muchas identidades* erfolgte nicht zuletzt auch deshalb, um zu zeigen, dass die Grenzen zwischen „Erster“ und „Dritter Welt“ fließend verlaufen.

JAN KREISKY

Becker, Joachim/Heinz, Ronald/Imhof, Karen/Küblböck, Karin/Manzenreiter, Wolfram (Hg., 2003): Geld Macht Krise. Finanzmärkte und neoliberale Herrschaft. HSK/Internationale Entwicklung 22. Wien: Promedia/Südwind. 263 S., Euro 21,90

Macht Geld wirklich Krise? Wie im Sammelband eindrucksvoll anhand zahlreicher Analysen gezeigt wird, ist die Peripherie nicht nur in den 1990er Jahren, sondern historisch immer wieder von Finanzkrisen betroffen gewesen. Die vergangenen zwei bis drei Jahrzehnte zählen dabei zu den schwärzesten in der Geschichte. Die jüngste Häufung von Krisen ist nicht zufällig, sondern in engem Zusammenhang mit der Liberalisierung der Finanzmärkte und der radikalen Öffnung der Grenzen für Kapital zu sehen. Während von Finanzkrisen vor allem der globale Süden betroffen war, sieht es im reichen Norden bislang weniger dramatisch aus. Dennoch haben sich auch hierzulande Banken- und Finanzkrisen seit Mitte der 70er Jahre gehäuft. Der Fall Japan zeigt, wie Ronald Heinz und Wolfram Manzenreiter detailliert analysieren, dass auch ein großes Industrieland nicht vor einer langwierigen und tiefen Krise gefeit ist. Sind Finanzkrisen daher unvermeidlich? Oder fehlt es nur am politischen Willen, sie zu verhindern?

Die einzelnen Beiträge im Sammelband gehen diesen Fragen nach. Generell zeigt sich, dass es durchaus technische Möglichkeiten gäbe, Krisen zu verhindern. Diesen entgegen stehen jedoch gewichtige Interessen – insbesondere im Norden – die von einer Politik, die zu Finanzkrisen führt, profitieren. Finanzkrisen haben in der Peripherie verheerende Auswirkungen und sind in der Regel eng mit Auslandsverschuldung und spekulativen Zu- und Abflüssen von Kapital verbunden. Empirisch detailliert wird dies anhand zahlreicher Aufsätze im Buch nachgezeichnet: Derek Aldcroft und Martina Neuwirth geben einen generellen Überblick zu internationalen Schuldenkrisen. Waltraud Urban liefert eine Analyse der Asienkrise. Karen Imhof, Rudy Weissenbacher, Florian Wukovitsch, Ilker Ataç, Joachim Becker und Andrés Musacchio stellen in ihren Beiträgen, in der Tradition der Reihe, in teilweise historisch sehr tiefen Analysen auf einzelne Länder ab. Diese länderspezifischen Untersuchungen werden durch breitere Zugänge über die Rolle und Funktion von Geld- und Finanzmärkten ergänzt: Vanessa Redak gibt eine übersichtliche Einführung über ausgewählte Funktionen und Veränderungen von Finanzmärkten. Martin Schürz liefert einen Überblick über die Ziele der Geldpolitik im Wandel. Robert Musil analysiert grundlegende Bedeutungen des Geldes in der Ökonomie.

Während in der Peripherie dramatische Finanzkrisen zu verzeichnen gewesen sind, sind in Zentrumsstaaten – trotz z.T. weitgehend liberalisierter Kapitalmärkte – mit der Ausnahme Japans in den letzten Jahrzehnten keine schwerwiegenden Krisen aufgetreten. Auch das Platzen der Spekulationsblasen an den wichtigen Aktienbörsen der Zentren der Weltwirtschaft zu Beginn dieses Jahrzehnts hat keine tiefe Wirtschaftskrise zur Folge gehabt. Im Norden geht man in der Geld- und Währungspolitik im Zentrum vergleichsweise bedacht und vorsichtig vor. Überdies sind detailliertere Regelungen im Bereich der Bank- und Finanzaufsicht vorhanden. Während im Norden über die Regulierung des Geldes sowie der (nationalen) Finanzsysteme weitgehend autonom auf nationalstaatlicher bzw. bei uns auf EU-Ebene entschieden wird, ist dies im Süden gänzlich anders: Die hohe Auslandsverschuldung hat den Gläubigern aus dem Norden, wie im Buch detailliert dokumentiert, erhebliche Eingriffsmöglichkeiten gegeben. Daher sind dort sind Finanzmärkte primär auf Druck des IWF – und damit der USA – radikal und rasch liberalisiert worden. Ebenso ist eine dogmatische Währungspolitik, häufig in Form überbewerteter Wechselkurse, eingefordert worden. Diese Form der an den Gläubiger-Interessen orientierten Politik hat zwar deren Spekulationsgewinne ermög-

licht und Interessen gesichert, aber auch unweigerlich zu Finanzkrisen geführt.

Dass liberalisierte dogmatische Währungspolitik und Finanzmärkte in der Peripherie zu Krisen führen, hat sich nunmehr bis ins Establishment durchgesprochen. Mittlerweile bezweifelt sogar der IWF die Segnungen der Liberalisierung. Dabei mögen die lautstarken Hinweise der GlobalisierungskritikerInnen wohl auch eine Katalysatorwirkung gehabt haben. Allein geschehen ist sehr wenig. Einzig die Eigenkapitalvorschriften für Banken werden im Rahmen der internationalen Vereinbarungen unter dem Titel von Basel II stärker risikoadäquat vorgenommen und sollen auf mikroökonomischer Ebene Bankenrisiken – und damit Finanzkrisen – vorbeugen. Es wird jedoch befürchtet, dass dies für Entwicklungsländer zusätzliche Probleme bringen könnte, da die Kreditvergabe an diese weiter verteuert würde: Besserer Schutz für Industrieländer auf Kosten der Entwicklungsländer. Ansonsten bzw. damit bleibt für den Süden praktisch alles beim Alten, wenn auch jetzt nur mehr in Ausnahmefällen an der dogmatischen Währungspolitik, die der IWF noch vor wenigen Jahren propagierte, festgehalten wird. Es gibt auf internationaler Ebene keine neuen Kapitalverkehrskontrollen oder andere Maßnahmen um die Volatilität des Kapitals einzudämmen.

Wie Karin Küblböck in ihrem Beitrag jedoch betont (S. 226), bräuchte es „[...] einzig und allein einen entsprechenden politischen Willen [...]“, um Finanzmärkte stabil zu machen und überdies Steueroasen (wie etwa Offshore-Zentren) trocken zu legen. Die Instrumente wären vorhanden. Es gibt jedoch starke Interessen an der Spekulation und den damit verbundenen Geschäften (Provisionen etc.). Diesen gelingt es, sich auf nationaler wie internationaler Ebenen Gehör zu verschaffen und sich gegen allfällige Regulierungen, die ihre Geschäftsfelder beschränken könnten, zu wehren. Überdies scheinen die bestimmenden Zentrumsstaaten von Finanzkrisen – so die überwiegend geteilte Meinung des Establishments – heute weitgehend gefeit. Diese Einsicht mag man teilen, oder auch nicht. Fest steht jedenfalls, dass Ökonomien, die sehr stark durch das Finanzkapital begünstigte Regulierungen gekennzeichnet sind ein geringeres Wachstum des Kapitalstocks und stärkere ökonomischen Schwankungen aufweisen.

Insbesondere im Hinblick auf periphere Länder ist die entscheidende Frage damit: Wie gelingt es, Regulierungen der Finanzmärkte, die zu mehr Stabilität, Wohlstand und ökonomischer Umverteilung (Stichwort: Steuerflucht) beitragen können, durchzusetzen? Während die technischen Möglichkeiten bekannt sind (siehe etwa auch den Beitrag von

Mascha Madörin), wird das Wie im Buch nur angedeutet. Dennoch kann aus der tiefen Analyse der vergangenen Erfahrungen, die in den einzelnen Beiträgen vorgenommen wird, einiges abgeleitet werden. In welche Richtung könnten entsprechende Überlegungen gehen? Erstens, ist das Finanzsystem nur ein Teilbereich kapitalistisch strukturierter Gesellschaften und damit heute vielfach Teil neoliberaler Herrschaft. Veränderungen im Finanzbereich sind immer auch im Kontext anderer gesellschaftlich-ökonomischer Bereiche zu sehen: Eine Tobin-Tax allein schafft wohl keine „bessere Welt“. Zweitens müssen sich die (weltweiten) politischen Kräfteverhältnisse ändern. Wie das zu bewerkstelligen ist, das ist jedoch eine andere Frage. Möglicherweise wird diese Frage ja in einem weiteren Band der so erfolgreichen HSK/IE Serie behandelt. Der vorliegende ist jedenfalls äußerst gelungen.

JOHANNES JÄGER

Autorinnen und Autoren

René Amry ist Magister der Rechtswissenschaften an der Universität Wien. Er arbeitete 1998 für das Institut für vergleichende Strafrechtswissenschaften in Guatemala. 1999 war er als Projektberater für die indianische Landarbeitergewerkschaft tätig. Von 1999 bis 2003 arbeitete in der Mission der Vereinten Nationen zuerst als Menschenrechtsbeobachter und später im indigenen Büro der Mission. Seit Ende 2003 schreibt René Amry an seiner Dissertation zur strafrechtlichen Behandlung indigener Straftäter an der Universität Wien.

Leo Gabriel ist Sozialanthropologe, Journalist und Filmemacher, hat in Wien und Paris studiert bevor er 1970 nach Lateinamerika ging, um dort an verschiedenen Universitäten (Mexiko, Nicaragua, El Salvador) zu unterrichten. Seit 1986 wissenschaftlicher Leiter des Ludwig Boltzmann Instituts für zeitgenössische Lateinamerikaforschung, beteiligt am Aufbau des Weltsozialforums, des Europäischen Sozialforums und des Austrian Social Forums.

René Kuppe ist ao.Univ.-Prof. am Institut für Recht und Religion der Universität Wien und beschäftigt sich in Lehre und Forschung mit den Rechten indigener Völker. Neben der akademischen Forschung war der Autor wiederholt als rechtlicher Berater indigener Völker und Organisationen beschäftigt. In den Jahren 2001-2003 war er Berater des Ausschusses für indigene Völker im Parlament der Bolivarianischen Republik Venezuela.

Robert Lessmann ist Politologe und Soziologe. Er arbeitet als Consultant und Publizist.

Gilberto López y Rivas, Doktorat in Sozialanthropologie, Forscher an der Nationalen Anthropologiehochschule in Mexico-Stadt (*Escuela Nacional de Antropología e Historia*), Mitglied des Konsortiums des EU-Forschungsprojekts LATAUTONOMY; von 1994-2000 Parlamentsabgeordneter für die Partei der Demokratischen Revolution (PRD) und Präsident der parlamentarischen Vermittlungskommission COCOPA; von 2001 bis 2004 Bürgermeister von Tlalpan, der flächenmäßig größten Gemeinde in der mexikanischen Hauptstadt.

Nicole Schabus, arbeitet als österreichische Juristin mit indigenen Völkern in Kanada und in Lateinamerika zusammen. Sie hat an der Erstellung der ersten indigenen Schriftsätze, die je vor internationalen Handelstribunalen eingereicht wurden mitgewirkt und arbeitet derzeit an ihrer Dissertation zu diesem Thema. Gleichzeitig hat sie auch alle Voraussetzungen erfüllt, um als Anwältin in Kanada zugelassen zu werden und bereitet sich derzeit auf ihre Praxis auf nationaler und internationaler Ebene vor.

Die letzten Ausgaben

- 1/00 Kultur und Entwicklung / Culture and Development
2/00 Afrika: Bilanz und Perspektiven / Africa: Balance and Perspectives
3/00 Micro-finance: missed opportunities in empowerment
4/00 Eine neue Ordnung der Macht? A New Geography of Power?
Ergänzungsband 9/00 Internationale Migration / International Migration
1/01 Überbevölkerung – Unterentwicklung /
Overpopulation – Underdevelopment
2/01 Zukunft der Entwicklungszusammenarbeit /
The Future of Development Cooperation
3-4/01 Mexiko – eine kritische Bilanz von 15 Jahren freiem Handel in Nordamerika
Mexico – A Critical Assessment of 15 Years Free Trade in North America
1/02 African Empowerment: Knowledge and Development
2/02 Mutationen der Entwicklungspolitik / Mutations of Development Politics
3/02 Neoliberalism at work: Netzwerke, Wissensproduktion und neue Eliten in
der Peripherie / Networks, Knowledge Production and New Elites in the
Periphery
4/02 Südostasien zu Beginn des 21. Jahrhunderts /
South-east Asia at the Brink of the 21st Century
1/03 Landreformen in Afrika / Land Reform Policies in Africa
2/03 Neue Internationale Armutsprogramme: Neoliberalismus mit
menschlichem Gesicht
3/03 Drei Jahrzehnte Neoliberalismus in Lateinamerika. Bilanz und
Perspektiven.
4/03 Wem gehört das Wasser? Die Kommodifizierung öffentlicher
Dienstleistungen
1/04 Junge Zugänge
2/04 Gender and Peacebuilding
3/04 Kunst - Kultur - Entwicklung

Die kommenden Hefte

- 1/05 „Entwicklung“ im Schulunterricht
2/05 Soziale Bewegungen in der Peripherie
3/05 Landwirtschaft / Ernährung
4/05 Fairer Handel

Informationen für AutorInnen

Manuskripte sind zu senden an: Journal für Entwicklungspolitik, Porzellangasse 33a/4/1, A-1090 Wien, e-mail: jep.int-entwicklung@univie.ac.at. Senden Sie zwei Kopien. Diese werden anonym begutachtet. Der Beitrag darf komplett den Umfang von 20 Seiten (2zeilig) nicht überschreiten. Legen Sie ein kurzes englisches Abstract, ein deutsches Abstract (je ca. 100 Worte) und eine Kurzcharakteristik ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit bei. Auf dem Manuskript sollte Ihr Name nicht angegeben sein. Zitierweise: Generell sollte ein Verzeichnis aller ver- und bearbeiteten Literatur am Ende des Beitrages stehen. Im Text selbst geben Sie bitte den Namen, das Jahr und bei wörtlichen Zitaten die jeweilige Seite an. Schicken Sie Ihren Beitrag zusätzlich auf Diskette, wobei das Manuskript mit WinWord oder einem anderen Windows-kompatiblen Programm erfaßt sein sollte. Grafiken sollten in schwarz/weiß gestaltet sein und im TIFF- oder EXCEL-Format als eigene Datei gespeichert werden. Redaktionsschluß für das Heft Nr. 1 ist der 31.12., für das Heft Nr. 2 der 31.3., für das Heft Nr. 3 der 30.6. und für das Heft Nr. 4 der 30.9.

Information for Contributors

Submit manuscripts to: Austrian Journal of Development Studies, Porzellangasse 33a/4/1, A-1090 Vienna, Austria, e-mail: jep.int-entwicklung@univie.ac.at. Submit two copies. All papers deemed appropriate for the AJDS are sent out anonymously to referees. A full-length article should not be longer than 20 manuscript pages, including title page, abstract, text, references, footnotes, tables, and figures. Manuscripts must be typed double-spaced. Include a brief english abstract, a german abstract (each fewer than 100 words) and a short curriculum vitae (not more than 40 words). Delete all identifying references from your manuscript. Reference Format: In the appendix: List all items alphabetically and, within author, by year of publication. In the text: All source references are to be identified at the appropriate point in the text by the last name of the author, year of publication, and pagination where needed. Additionally submit the article in machine-readable form, possible file formats are Word for Windows or other word-processing programs for Windows. Graphs should be designed in black/white and saved as TIFF or EXCEL files. The deadline for the issue no. 1 is Dec. 31, for issue no. 2 March 31, for issue no. 3 June 30, and for issue no. 4 Sept. 30.

Gefördert aus öffentlichen Mitteln der
Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)

ISSN 0258-2384, Erscheinungsweise: vierteljährlich

Heft XX, 4-2004, ISBN 3-85476-143-0

Preis des Einzelhefts: Euro 9,80, sFr 17,50

Preis des Jahresabonnements: Euro 39,-, sFr 69,-

Abonnementbezug: über die Redaktion:

Journal für Entwicklungspolitik, Porzellangasse 33a/4/1, A-1090 Wien,

e-mail: jep.int-entwicklung@univie.ac.at

Das Abonnement kann zum Jahresende unter Einhaltung einer
dreimonatigen Kündigungsfrist gekündigt werden.

1. Auflage 2004

© Mandelbaum Verlag Wien

Alle Rechte vorbehalten. Jede Verwertung bedarf der vorherigen schriftlichen
Zustimmung der Redaktion. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben
nicht in jedem Fall die Meinung des Verlages wieder.

Umschlaggestaltung & Satz: Michael Baiculescu, Mandelbaum Verlag, Wien

Druck: Interpress, Budapest

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz

Medieninhaber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Öster-
reichischen Hochschulen, Währingerstr. 17/104, A-1090 Wien

Grundlegende Richtung des JEP: Wissenschaftliche Analysen und Diskussio-
nen von entwicklungspolitischen Fragestellungen und Berichte über die
entwicklungspolitische Praxis. Verantwortlich für Inhalt und Korrekturen
sind die Autoren bzw. die Redaktion.