

Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen. Prozesse von Inklusion und Exklusion in andinen und südasiatischen Kommunikationsräumen

Veranstalter: Universität Bielefeld Sonderforschungsbereich 584 „Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte“ Teilprojekt B13 „Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen. Aushandlungen um Inklusion und Exklusion im andinen und im südasiatischen Raum“

Datum, Ort: 11.11.2004-12.11.2004,

Bericht von: Christian Büschges, Arbeitsbereich Iberische und Lateinamerikanische Geschichte, Universität Bielefeld

Einleitend erläuterte der Sprecher des SFB, Willibald Steinmetz, pointiert die Grundkonzepte des Sonderforschungsbereichs. Aus der konstruktivistischen und akteursorientierten Perspektive des SFB geht es im Teilprojekt B13 vor allem darum, De- und Re-Konstruktionsprozesse von Ethnizität zu bestimmen und dabei spezifische politische Räume, in denen (Kollektiv-) Akteure wirken und Diskurse zirkulieren, herauszuarbeiten. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage, wann ethnische Diskurse und Akteure als „politisch“ gelten und wann nicht. Damit wird die zentrale Frage nach Mechanismen der politischen Inklusion und Exklusion gestellt.

Danach stellten Joanna Pfaff-Czarnecka und Christian Büschges die Grundannahmen des SFB-Teilprojekts „Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen“ vor. Ausgangspunkt ist folgende Beobachtung: 1990 trat in Nepal eine Verfassung in Kraft, die den nepalischen Nationalstaat als „multiethnisch, multisprachig, demokratisch und konstitutionell“ definiert. Im selben Jahr kam es in Ecuador zu einem landesweiten Indígena-Aufstand, zu dessen Zielen die verfassungsmäßige Anerkennung kultureller Identität und politischer Repräsentation der verschiedenen indigenen Gruppen des Landes gehörte. 1998 wurde daraufhin die ecuadorianische Verfassung so reformiert, dass sie den Staat als „demokratisch, plurikulturell und multiethnisch“ definiert.

Ausgehend von dieser Beobachtung einer

tiefgreifende Ethnisierung des Politischen in Ecuador und Nepal in den 1990er Jahren arbeiteten Büschges und Pfaff eine frappante historische Übereinstimmung von Phasen der Ethnisierung bzw. De-Ethnisierung des Politischen in den historischen Prozessen in Nepal und Ecuador seit dem frühen 19. Jahrhundert heraus: Auf die erste Phase einer staatlichen Festschreibung des Modells nationaler Einheit folgt eine Phase der Assimilierung ethnischer Minderheiten im Zuge staatlich gelenkter Modernisierungsprozesse, die von einer Phase der politischen Aushandlung der Integration ethnisch differenzierter Bevölkerungsgruppen in einen multi-ethnischen oder post-multi-ethnischen Staat abgelöst wird.

Zur Konkretisierung dieser Phasen wäre v.a. zu schauen, wie ethnische/de-ethnisierte Diskurse in politischen Feldern bestimmend werden, d.h. wie sie Breitenwirksamkeit, Nachhaltigkeit und Verbindlichkeit erreichen. Dadurch werden die Grenzen des Politischen selbst neu ausgehandelt. Zu analysieren ist dabei das Ineinanderwirken von spezifischen Akteuren und Semantiken (Diskurse und Symbole).

Dabei wiesen Pfaff/Büschges darauf hin, dass diese Ethnisierung des Politischen sich in einer Pluralität von Räumen vollziehen kann, wobei Räume zum einen durchaus als geographische Räume und zum anderen als diskursive Räume im metaphorischen Sinne verstanden werden. Für die historische Re-Konstruktion von Phasen der Ethnisierung/De-Ethnisierung konzentrieren sich Pfaff/Büschges in ihren geplanten Langzeitanalysen auf ausgewählte historische Momente in denen diskursive Umbrüche zu beobachten sind.

Zehn Referentinnen und Referenten aus unterschiedlichen sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen näherten sich diesen Themenkomplexen anhand von Beispielen aus den Amerikas und aus Südasiens.

Zum Thema der Semantiken der In- und Exklusion analysierte Ulrich Mücke (Göttingen) „Die Sprache des Fortschritts“, d.h. die „Modernitätstheorien und die Ablehnung des Indianischen in Peru (1821-1992)“. Er argumentierte, dass mit der Unabhängigkeit Perus (1821) die indigenen Bevölkerungsgruppen in die neue Nation inkludiert wur-

den. Im rechtlichen Raum wurden die Indígenas von den liberalen politischen Eliten des Landes prinzipiell als gleichwertige Menschen anerkannt. Zur vollständigen Inklusion dagegen aber war die Assimilation erforderlich, d.h. die Indígenen sollten ihre soziokulturellen Vorstellungen ablegen. Damit unterschied sich – so Mücke – diese Vorstellung einer sozial konstruierten Ethnie, eines „Rassismus ohne Rasse“ von anderen v.a. später relevanten Konzepten eines biologischen Rassismus. Im Kern blieben diese Vorstellungen des peruanischen Liberalismus allerdings ambivalent, da sie einerseits die Gleichheit aller Bürger proklamierten, gleichzeitig aber diese Gleichheit nur den assimilierten Akteuren, d.h. konkret den alphabetisierten Männern, einräumten. Diese liberalen Ideen gesellschaftlicher Modernisierung scheiterten.

Als spezifische Reaktion darauf entstand im 20. Jahrhundert der *indigenismo*, der den zuvor de-ethnisierten politischen Raum ethnisierte. In positivem Rückbezug auf die prähispanischen indigenen Gesellschaften (v.a. die der Inka) – durchaus als *imagined tradition* zu verstehen – ging der *indigenismo* davon aus, dass der Übergang von der spanischen Kolonialzeit zur peruanischen Unabhängigkeit keinen politisch-kulturellen Bruch markierte, sondern eine Kontinuitätslinie zeichnete. Erst der Rückbezug auf die indianischen „Wurzeln“ vermochte im Sinne einer „rückwärtsgewandten Utopie“ einen spezifischen Weg Perus in die Moderne bahnen. Strategisch wurde diese Strömung v.a. von den Provinzintellektuellen (v.a. aus Cusco) gegen die in Lima ansässige herrschende Elite ins Feld geführt.

In der peruanischen Literatur fand eine erneute Auseinandersetzung um die Identität des Landes im Liberalismus-*Indigenismo* besonders in der Auseinandersetzung zwischen dem indigenistischen Schriftsteller José María Arguedas und in der von dem (neo-)liberalen Schriftsteller und Politiker Mario Vargas Llosa geäußerten Kritik seinen Niederschlag. Vargas Llosa konnte in den andinen bäuerlichen Lebensformen kaum Bewahrenswertes entdecken und plädierte in diesem Sinne für ein Ende der indigenen Kulturen und eine tiefgreifende Säkularisierung der Gesellschaft nach liberalen Prinzipien und im Geiste eines

modernen Fortschrittsdenkens.

Damit traf er sich – trotz konträrer politischer Konzepte – durchaus mit der in den 1960er Jahren als Abspaltung der peruanischen KP entstandenen maoistischen Guerilla-Organisation Sendero Luminoso. Dieser agierte v.a. in ärmeren andinen Departements (z.B. Ayacucho) und führte seit 1980 einen Volkskrieg gegen den peruanischen Staat. Trotz des de facto-Bezugs auf die verarmten indigenen Bauern spielten ethnische Kategorien in der Semantik des Sendero Luminoso keine Rolle. Stattdessen war die Ideologie von einer Klassenkampfrhetorik geprägt, die die bäuerliche Landbevölkerung zu einem integralen Bestandteil einer kommunistischen Weltrevolution machte, die auf der Fortschrittsleiter den Kapitalismus überholen sollte.

Neben dem modernen Fortschrittsglauben war trotz konträrer politischer Konnotationen dem Liberalismus und dem Kommunismus (vertreten durch Sendero) der Glaube an Bildung als Vehikel des Fortschritts gemein.

Karl-Heinz Krämer (Heidelberg) vermittelte zuerst einen Überblick über die in Nepal vertretenen ethnischen Gruppen sowie der geographischen Großgliederung Nepals. Als ethnische Bevölkerung werden in Nepal all jene Gruppen bezeichnet, die nicht zu den sogenannten Parbatiya der Brahmanen und Kshatriya-Kaste, die zusammen mit einigen Newar-Kasten die politische und soziale Führungspositionen in Nepal innehaben, gehören. Zu den Parbatiya zählen auch die Dalits, die sogenannten Unberührbaren.

Unter der Rana-Herrschaft wurden 1854 mit dem Muluki Ain (bürgerlichen Gesetzbuch) alle Bevölkerungsgruppen in ein hierarchisch geordnetes Kastensystem eingebunden, in dem die Rechtsvorschriften und Pflichten der verschiedenen Gruppen unterschiedlich geregelt waren. Die meisten der ethnischen Gruppen wurden darin den mittleren Kastengruppen zugeordnet. Substantiell überarbeitet, so Krämer, wurde das Muluki Ain erst im Jahre 1963. In den sich anschließenden 30 Jahren der Panchayat Ära, in denen sowohl Parteien, als auch andere politische Organisationen verboten waren, wurde eine verstärkte kulturelle Hinduisierung und sprachliche Nepalisierung betrieben.

Die Stellung des Hinduismus in der Verfassung sowie der verfassungsmäßige Rang von Minderheitensprachen waren denn auch zwei der umstrittensten Themen in der neuen Verfassung, so Krämer. Unter dem Druck der Demokratiebewegung 1990 wurde diese Verfassung von einer vom König ernannten Kommission ausgearbeitet. Dort wurde Nepal als multiethnische, multilinguale, demokratische und konstitutionelle Hindu-Monarchie definiert. Während Nepali als Nationalsprache erhalten blieb, wurden andere Minderheitensprachen als Sprachen der Nation anerkannt. Allerdings wies Krämer darauf hin, dass aufgrund der restriktiven Auslegung des obersten Gerichtshofes in offiziellen Kontexten, etwa im Parlament, in der Dorfverwaltung und vor Gericht, nur Nepali verwendet werden darf.

Nach 1990 ist eine Vielzahl von ethnischen Organisationen entstanden. Die meisten definieren sich als kulturelle Organisationen, da politische Parteien, die nur eine bestimmte Bevölkerungsgruppe vertreten, verboten sind. Einige dieser Gruppen haben sich zum Nepal Janajati Mahasangh (Nepal Federation of Nationalities, NEFEN) zusammengeschlossen. Krämer zufolge ist es eines der Hauptanliegen der NEFEN, auf die einseitige Geschichtsschreibung Nepals und die unter dem Panchayat-System gefälschten Bevölkerungsstatistiken hinzuweisen.

Inwieweit ethnische Organisationen Rückhalt in den Dörfern ihrer Gebiete finden, oder inwieweit sie nur ethnische Eliten in Kathmandu bedienen, ist noch eine der offenen Forschungsfragen, so Krämer. Politiker ethnischer Gruppen sind zwar in den großen nationalen Parteien vertreten, sind aber nach eigenen Aussagen von den oberen Machtzirkeln meist ausgeschlossen. Eine Föderation unterschiedlicher ethnisch definierter Provinzen in Nepal, wie von einigen Vertretern dieser Gruppen gefordert, hält Krämer für unpraktikabel, da es in Nepal keine kompakten Siedlungsgebiete bestimmter Gruppen gäbe und somit nur das Problem auf eine andere Ebene verlagert würde.

Wolfgang Gabbert (Hannover) arbeitete aus aktorsorientierter Perspektive die Ethnisierungsprozesse indigener Bewegung in Mexiko heraus. Dabei betonte er, dass indigene Be-

wegungen in Mexiko an sich durchaus nicht neu sind. Neu ist allerdings das Selbstverständnis als „indianisch“, das auf verschiedenen spatial scales – lokal, national und global – seit den 1970er Jahren an Bedeutung gewonnen hat.

Damit ging zum einen eine Neubestimmung der Nation und zum anderen die Forderung nach ökonomischen und politischen Rechten (v.a. Landrechte) einher. In diesem Sinne ist die indigene Bewegung nicht als ungebrochene Verlängerung eines 500-jährigen Kampfes zu sehen, sondern eine zeitgemäße Reaktion auf sozialen Wandel.

Ähnlich wie die Umwertung von „Black is beautiful“, die die Schwarzenbewegung der 1960er Jahre in den USA betrieb, wertete auch die aktuelle Indigena-Bewegung die spanische Verwaltungsbezeichnung und deren negative Konnotation um zu einer positiven Selbstbeschreibung. Damit wurde eine übergreifende Identitätsbezeichnung geschaffen, die es so vorher nicht gab. Zahlreiche Regionalstudien, v.a. im Süden Mexikos haben darauf hingewiesen, dass es kein übergreifendes ethnisches Selbstverständnis gibt (z.B. die Maya, die Tzeltal, die Tzotzil, etc.), sondern der identitäre Bezugspunkt ist die Gemeinde oder Region. Statt ethnischer Grenzziehungen stehen hier geographische im Vordergrund.

Ab den 1970er Jahren war in Mexiko – u.a. angesichts der massiven Ausweitung expansiver Viehwirtschaft und damit einhergehender Landkonflikte – ein Anwachsen ländlicher Proteste festzustellen. Diese Protesten standen aber – so Gabbert – vor dem strukturellen Problem, dass sie sich aufgrund von fehlenden Kommunikationsstrukturen und fehlender politischer Organisation nicht über den lokalen Raum hinaus ausweiten konnten.

Diese fehlende politische Struktur wurde ab dem Jahr 1979 von der indigenen Bewegung geschaffen. Aus instrumentell-konstruktivistischer Perspektive argumentierte Gabbert, dass durch die Bildungsprogramme des staatlichen indigenismo eine „indianische Bildungselite“ entstand, die aber wegen rassistischer Distinktionsmechanismen in der mexikanischen Gesellschaft nur sehr begrenzt sozial aufsteigen konnte. V.a. tiefgreifendere Veränderungen waren in der von einer „repressiven Integration“ ge-

kennzeichneten staatlichen Indígena-Politik nicht möglich.

Die aus dem engen PRI-System exkludierete indigene Bildungselite kehrte in die ländlichen Herkunftsgebiete zurück, wo sie es verstand, die dortige Unzufriedenheit zu bündeln, zu strukturieren und zu organisieren. Die Interessen der indigenen Elite verbanden sich mit denen der Landbevölkerung. Zentrale Forderung war die nach Territorialität und Autonomie, was sich zum einen aus den latenten und zum Teil offenen Landkonflikten ergab und zum anderen aus dem Interesse der Elite, in einer partiellen lokalen Autonomiebehörde mögliche Ämter zu besetzen, resultierte.

Friso Hecker (Bielefeld) thematisierte die drei unterschiedlichen Bezeichnungen – Tribe, Adivasi und Vanvasi – der in der indischen Verfassung als Scheduled Tribes bezeichneten ethnischen Minderheiten. Die Unterscheidung zwischen Kastenhindus und Tribals, so argumentierte Hecker, wurde mit der zunehmenden Vermessung und der Erfassung der Bevölkerung durch die Kolonialregierung mit den alle zehn Jahre stattfindenden Volkszählungen in Indien eingeführt. Dabei wurden von der sanskritischen Tradition abweichende kulturelle Praktiken und Sprachen ganz im Sinne einer evolutionistischen Anthropologie des 19. Jahrhunderts als Indizes von Rückständigkeit und einer der ‚Urzeit‘ der Menschen näheren race angehörig interpretiert.

Der Begriff Adivasi hingegen, so Hecker, entstand in den 1930er Jahren als Oberbegriff für die verschiedenen ethnischen Gruppen in Jharkhand entstanden, im Umfeld erster formaler Organisationen, welche die Belange dieser Bevölkerungsgruppen in die – damals noch koloniale – staatliche Arena tragen wollten. Der Begriff bedeutet „ursprünglicher Bewohner“ und wurde, so Hecker, von einigen Ethnologen und Historikern als reine Übersetzung der Kategorie ‚Tribe‘ bewertet. Dem Begriff Adivasi gegenüber stand der von Hindu-Nationalisten verwendete Begriff Vanvasi – Waldbewohner, der Ansprüche dieser Gruppen auf Indigenität delegitimiert. Vanvasi wurden in diesen Diskursen zu „backward Hindus“, deren Sprache und Kultur zu rückständig waren und die daher zur „indi-

schen Hochkultur“ der sanskritischen Sprachen und sanskritischen Glaubensformen ‚rekonvertiert‘ werden mussten.

Diesen drei Bezeichnungen stellte Hecker Mobilisierungsstrategien dreier unterschiedlicher ethnischer Bewegungen dieser Gruppen in der Gegend Jharkhand (Zentralindien) gegenüber. Diese drei unterschiedlichen Bewegungen (die von Birsa Munda um 1900 angeführte millenaristische Bewegung; Jaipal Singh's Jharkhand Party zur Zeit der indischen Unabhängigkeit, der innerhalb der neuen indischen Verfassung erfolglos für einen eigenen Bundesstaat Jharkhand eintrat; eine Protestbewegung gegen Umsiedlungen durch den Bau eines Staudamms in den 1970er-1990er Jahren) können als Höhepunkte einer Ethnisierung dieser Scheduled Tribes in der Region Jharkhand gesehen werden.

Obwohl alle drei Bewegungen in recht unterschiedlichen institutionellen und geschichtlichen Kontexten stattfanden, ähneln sich die Diskurse zur Mobilisierung der Bevölkerung insofern, als sie mit Ansprüchen auf Erstbesiedlung und auf Indigenität der Scheduled Tribes ihre Vorhaben oder den Widerstand legitimierten. Diese Ansprüche auf Erstbesiedlung, so argumentierte Hecker, wiesen Parallelen mit Semantiken auf, mit denen auf Dorf- und regionaler Ebene Statusfragen unter diesen Gruppen auf unterschiedlicher Ebene verhandelt wurden und in präkolonialen Kontexten Zugang zum Land geregelt wurde. Friso Hecker wendete sich damit gegen die Auffassung, den Begriff Adivasi als reine Übersetzung des Begriffes Tribe zu lesen. Er argumentierte, dass der Begriff zumindest in der Region Jharkhand Kontinuitäten mit subalternen Diskursen dieser Gruppen aufweist, die von ethnischen Politikern in nationalstaatliche Arenen transponiert wurden. Eine allzu naive Dekonstruktion der Bezeichnung Adivasi, so Friso Hecker, leistet im gegenwärtigen Kontext einer hinduchauvinistischen Politik der forcierten ‚Rekonversion‘ dieser Gruppen Vorschub.

Olaf Kaltmeier (Bielefeld) kritisierte die instrumentelle Verengung von konstruktivistischen Ansätzen, denen letztlich das Menschenbild des rationalen Nutzenmaximierens zu Grunde liegt, und plädierte dafür, diese Ansätze einem cultural turn zu unterziehen.

Dazu griff er auf die Ansätze der cultural studies, wie sie v.a. von Arturo Escobar, Sonia Alvarez und Evelina Dagnino in Lateinamerika aufgegriffen worden sind, zurück.

Mit dem Konzept von political cultures will er den historisch-räumlich kontingenten Kontext erfassen, in dem die Grenzen des Sag- und Sichtbaren abgesteckt werden. Mit cultural politics dagegen soll das dynamisch-strategische Moment der polit-kulturellen Produktion von Akteuren fokussiert werden. Diese theoretischen Fragen konkretisierte Kaltmeier am Beispiel der Mapuche-Bewegung in Chile. Relevant ist hier, dass ein Ethnisierungsprozess eingesetzt hat, der mit der Konstruktion neuer politisch-identitärer Räume, die gegen die herrschende Raumordnung angeführt werden, verbunden ist.

Durch konfrontative Proteste, mit denen sie Handlungsmacht aufbauten, drangen sie in die herrschende Ordnung des Sag- und Seh- und Seh- in Chile ein. Dort wurden sie gehört, weil ihre dirigentes, die Kaltmeier als „organische Intellektuelle“ versteht, eine hybride Grenzgängerpositionierung haben, die sie zum „Übersetzen zwischen den Kulturen“ befähigt.

Abschließend stellte Kaltmeier die Frage, ob mit dem Konzept Indígena tatsächlich eine bestimmte ethnische oder ethnisierte Gruppe beschrieben werden kann. Stattdessen stellte er mit Rückgriff auf die politische Philosophie Jacques Rancières zur Diskussion, ob sich nicht hinter Indígena eher eine offene Subjektivierung der Ungezählten ohne Reduktion auf konkrete gesellschaftliche Gruppen verbirgt. Diskurstheoretisch gewendet wäre zu fragen, ob indígena also im Sinne Laclaus und Mouffes „ein leerer Signifikant“ ist, d.h. ein Signifikant, der auf kein genau zu bestimmendes Signifikat verweist. Einschränkend wies er darauf hin, dass „indigen“ nicht losgelöst von bestehenden political cultures gedacht werden kann. Aber dennoch ist der Begriff für ihn nicht deutlich bestimmbar – er ist nicht zählbar, nicht politisch verrechenbar. Er ist ambivalent.

Als Erklärungspfad für die aktuelle Bedeutung des Indigenen verwies Kaltmeier ganz im Sinne Manuel Castells auf den aktuellen forcierten Globalisierungsprozess, der herkömmliche Sinnsysteme entleert und dar-

über hinaus für breite Bevölkerungsschichten auch die Frage nach materiellen Ressourcen neu stellen lässt. Identitäten, wie z.B. Indígena, produzieren Sinn und Bedeutung und vermitteln auch Kämpfe um Ressourcen kulturell. Dabei sind sie durchaus offen für Verbindungen mit anderen subalternen Gruppen. Die vorwiegend nationalen Forderungen der Indígena-Bewegungen in Ecuador und Bolivien (gegen Dollarisierung, gegen Privatisierung von Erdgas, gegen Steigerung von Transportkosten, etc.) verweisen ebenso darauf wie die zapatistische Thematisierung des globalen Neoliberalismus.

Beim Umgang mit dem Unrecht überwindener Systeme hat sich in den 1990er Jahren weltweit eine Alternative zur strafrechtlichen Aufarbeitung etabliert: die Wahrheitskommissionen. Anika Oettler (Hamburg) erörterte die Frage der ethnischen Dimension im Kontext dieses neuen Instruments am Beispiel der peruanischen Wahrheitskommission. Generell geht Oettler davon aus, dass Wahrheitskommissionen einem „transnationalen Lernprozess“ unterlagen, in deren Verlauf sie vereinheitlicht und uniformiert wurden. Neben dem Austausch in internationalen Kommunikationsräumen, der Integration ausländischer/transnationaler ExpertInnen und einer zunehmend globalisierten Menschenrechtbewegung sind hierfür auch einzelne Nichtregierungsorganisationen (NGO), etwa das International Center for Transitional Justice, von Bedeutung.

Für den peruanischen Fall geht Oettler von der These aus, dass diese Wahrheitskommission nicht den internen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen entsprang, sondern zum einen von externen, transnationalen Akteuren angeraten wurde und zum anderen von der Post-Fujimori-Übergangsregierung strategisch als Instrument benutzt wurde, um „gesellschaftliche Versöhnung“ herzustellen.

Heftige Auseinandersetzungen gab es um die Zusammensetzung der Kommission. Obwohl auch große Teile der indigenen Bevölkerung von den gewaltsamen Konflikten zwischen den Guerillagruppen Sendero Lumino und MRTA auf der einen sowie Militärs, Paramilitärs und Rondas campesinas auf der anderen Seite betroffen waren, gab es keinen indigenen Vertreter in der Kommission.

Auch eine Vertreterin der Opferorganisationen musste erst nach Protest nachnominiert werden und trug somit zudem zur Verdopplung des Frauenanteils (von 1 auf 2) in der 13-köpfigen Kommission bei. Ohne auf die Arbeit der Kommission en détail eingehen zu wollen ist als Besonderheit festzuhalten, dass auch in den Regionen öffentliche Hearings organisiert wurden. Neben den Fällen politischer Morde wurden – nach guatemaltekischem Vorbild – Folterpraktiken und verschiedene andere Themenfelder, z.B. sexualisierte Gewalt, aufgegriffen.

Im Bezug auf die politischen Morde erfasst die Kommission 69.280 Fälle, wobei für 54% der Sendero Luminoso und für 1,5% der Fälle der MRTA verantwortlich gemacht werden konnten, der Rest entfiel auf Militär, Paramilitär und Rondas campesinas. Aufsehen erregte diese Zahl v.a. auch darum, weil in Peru vorher von ca. 35.000 Opfern ausgegangen wurde. Erschreckend ist also, dass fast 70.000 Menschen ermordet werden konnten, ohne dass dies sichtbar wurde. Zu erklären ist dies dadurch, dass die Opfer v.a. unter den ländlichen andinen comunidades zu beklagen waren (75% der Opfer sind quechua-sprachig), die vom Rest der Gesellschaft sozial exkludiert waren.

Claudia Haakes (York) Beitrag kreiste um die Konzepte der Ethnisierung/De-Ethnisierung und der Kommunikationsräume. Am Beispiel der Verhandlungen zwischen den in den heutigen USA lebenden Stämmen der Cherokees und der Delawaren mit der US-Regierung wies Haake nach, wie die Kommunikation von politischen Räumen im engeren Sinne (v.a. Parlamente, bilaterale Abkommen) in rechtliche Kommunikationsräume verlagert wurde.

Im Kontext einer kolonialistischen intereuropäischen Konkurrenzsituation und einer relativen (militärischen) Stärke der Indianerstämme wurden noch bis in das 19. Jahrhundert hinein Verhandlungen zwischen den USA und indianischen Stämmen geführt, die größtenteils auch vertraglich abgeschlossen wurden. Zentral war hierbei, dass legaltheoretisch die Souveränität aller Unterzeichner anerkannt wurde.

Im 19. Jahrhundert bildete sich dann in den USA ein spezifischer Gesetzkörper her-

aus, der heute als Indian Law bekannt ist. Damit wurde ein eng umgrenzter Bereich des Rechts ethnisiert, während gleichzeitig eine De-Ethnisierung politischer Foren festzustellen war. In der weiteren Entwicklung wurde – in einem Kontext, in dem die militärische Schwäche der Indianer immer offenkundiger wurde und zugleich die koloniale Konkurrenzsituation einer friedlichen Koexistenz der Mächte wich – die Souveränität der Indianerstämme immer weiter demontiert. Trotz einer formalen (Teil-) Souveränität wurden die Indianerstämme de facto in einem ethnisierten Teilbereich des US-Rechtes abgehandelt.

In den 1960er Jahren drängte eine sich neu konstituierende Indianer-Bewegung auf eine Politisierung dieser Rechtsräume, indem sie auch mit Rückgriff auf die Diskussionen der Vereinten Nationen Landrechte juristisch einforderte. Die erzwungene Beschränkung auf juristische Räume konnte von den Stämmen zum Teil gegen die Interessen der USA genutzt werden. Damit wurde aber auch deutlich, dass es seitens der Indianer (-Bewegung) eine (Selbst-) Beschränkung auf die Nische des juristischen Raumes gab, ohne das ernsthafte Versuche unternommen wurden, wieder in politischen Räumen präsent zu sein.

Sebastian Thies (Bielefeld) beschäftigt sich mit dem indigenen, liberalen Intellektuellen Ignacio Ramirez, der im 19. Jahrhundert in Mexiko wirkte. Dabei ging er von dem Befund aus, dass sich im 19. Jahrhundert in Mexiko trotz der Auflösung kommunalen Grundbesitzes und tendenzieller assimilatorischer Politik eine indigene Elite herausbilden konnte. An herausragender Stelle stand hier Mexikos erster Präsident Benito Juarez, der aus einer indianischen Bauernfamilie stammte. Thies beschrieb Benito Juarez Auftreten – stellvertretend für andere indigene Intellektuelle der Zeit – in Anlehnung an Homi Bhabha als „postkoloniales Mimikri“. Damit ist gemeint, dass diese Intellektuellen versuchten, sich dem europäischen, konkreter französischen Vorbild anzunähern, während sie selber von Paris nicht anerkannt, ja gar als barbarisch verachtet wurden. Ergebnis war eine unvollständige Assimilation, ein not quite not white.

Aber es gab auch Intellektuelle, die über das postkoloniale Mimikri hinauswiesen und

auf eine konsequente Öffnung des politischen Raumes für indigene Positionen abzielten. Dies arbeitete Thies beispielhaft an dem Universalgelehrten Ignacio Ramirez, auch El nigromante genannt, heraus. Ramirez gehörte zum radikalen Flügel der Liberalen und setzte sich dort – entgegen sonstigen liberalen Vorstellungen der Individualisierung des Landesbesitzes – gerade für Gemeineigentum ein. An drei Beispielen arbeitete Thies die Radikalität von Ramirez Denken und politischen Handeln – er war u.a. Bildungs- und Justizminister – heraus. In einem Wahlauftritt A los indios stellte Ramirez die mexikanischen Indigenen in eine Reihe mit anderen ausgebeuteten Gruppen u.a. in Europa. Damit wurden sie nicht über Ethnizität sondern über Subalternität bestimmt. Daraus leitete Ramirez ein – *fusión* genanntes – Konzept nationaler Integration ab, das sowohl einen Kastenkrieg verwarf als auch über assimilierende Konzepte der *mestizaje* hinauswies.

Zweites Beispiel war die von Ramirez geforderte konsequente Ausweitung von Bildung auf alle gesellschaftlichen Gruppen, d.h. Bildung blieb nicht wie bei den moderados (moderate Liberale) ein Privileg, sondern war ein Recht gerade auch für die über die Kriterien von Rasse, Klasse oder Geschlecht marginalisierten Gruppen. Dabei trat Ramirez auch für Mehrsprachigkeit ein, wobei er für alle Grundschüler das Erlernen einer indigenen Sprache (*nahuatl*) forderte.

Ein dritter Punkt, der deutlich über das postkoloniale *Mimikri* hinauswies, war das literarische Schaffen. In einem auf Spanisch verfassten Gedicht bediente er sich der Sprache der Kolonisatoren, um den Stolz über die indigenen Wurzeln auszudrücken und dann – gemäß dem *Caliban*-Motiv – die Kolonisatoren zu verfluchen.

Ausgangspunkt für Michael Knipper (Gießen) war die weitgehende Anerkennung indigener und afro-ecuadorianischer Elemente im Zuge der Verfassungsreform Ecuadors von 1998. Hier wurde Ecuador als pluriethnisches und multikulturelles Land definiert. Zugleich wurden in den Artikeln 44 und 84 der Verfassung die indigenen und afro-ecuadorianischen Medizinsysteme anerkannt. Jedoch stellte Knipper eine deutliche Diskrepanz zwischen dem offiziellen Diskurs

über indigene Medizin und dem alltäglichen Umgang mit (indigener) Medizin in Gemeinden der Tiefland-Quichua fest. So werden die Schamanen, *yacac*, im Alltagsverständnis weniger als Heiler, sondern eher als Zauberer, die mit der religiösen Sphäre in Verbindung stehen, assoziiert. Ihre Funktion ist denn auch nicht primär die des Heilens, sondern das Sehen und die Abwehr von Unglück (z.B. verursacht durch Schadenszauber).

Die offizielle Anerkennung indigener Medizin hat nun aber auch ihrerseits Rückwirkungen auf die Schamanen. Sie reisen in die Hochlandregionen, wo sie tatsächlich die Rolle des (zum Teil gut bezahlten) Heilers übernehmen. Andere bieten ihre Dienste auch als Ausbilder für Ethno-Touristen an. Damit unterliegen die primär religiösen Akteure (Schamanen) einer Medikalisierung.

Somit wird – ganz im Sinne der *invented traditions* – indigene „traditionelle“ Medizin neu erfunden. Diese Neu-Erfindung traditioneller Medizin fügt sich in einen globalen Kontext ein, indem zentrale Akteure, wie die WHO, zunehmend auf „traditionelle“ und Naturmedizin rekurrieren oder Pharmakonzerne Jagd auf genetische Ressourcen machen. Parallelitäten gibt es auch zur politisch motivierten „Erfindung“ der „traditionellen“ Medizin in China sowie zu den auf westliche Konsumgesellschaften zugeschnittenen Wellness-Varianten einer „neu erfundenen“ *Ajurveda*.

Ausblick

Ausgangspunkt des Teilprojektes „Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen“ ist die Beobachtung, dass in zwei voneinander getrennten Weltregionen – Nepal und Ecuador – ähnliche Prozesse und historische Phasen der Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen zu beobachten sind, die zum Teil in gleichen Institutionalisierungspraktiken münden, die zudem auch in anderen Regionen zu erkennen sind. Als Beispiele seien die Neuerfindung indigener Medizinen in China, Indien und Ecuador (Knipper) oder die sich weltweit durchsetzende Einführung von Wahrheitskommissionen (Oettler) genannt.

Zugleich ist etwa in der Diskussion um die maoistischen Guerilla in Nepal und Peru deutlich geworden, dass gleiche Signifikan-

te (hier Maoismus) kontextuell höchst unterschiedliche Bedeutung haben können. Während im Falle des peruanischen Sendero Luminoso der Bezug zur indigenen Bevölkerung auf der Ebene des Diskurses durch das universalistische Motiv des Klassenkampfes dominiert wird, hat sich die maoistische Partei in Nepal nach der Ausrufung des sogenannten People's War geschickt die Forderungen von ethnischen Minderheiten als Mobilisierungsstrategie zu Nutze gemacht.

Vorläufig kann für diesen Komplex als Arbeitshypothese formuliert werden, dass es sich um Isomorphien (Pfaff-Czarnecka) handelt. D.h. es gibt in der aktuellen Phase des Globalisierungsprozesses ähnliche (isomorphe) Diskurse, Praktiken, Institutionalisierungen, die jedoch kontextspezifisch von bestimmten Akteuren geprägt werden. Damit ist auch die wichtige Folgerung verbunden, dass lokale/regionale/nationale Prozesse mit Strukturen und globalen Dynamiken der Weltgesellschaft in Verbindung gebracht werden müssen.

Ein weiteres noch zu vertiefendes Diskussionsfeld kreiste um das Konzept von Ethnie bzw. Ethnisierung und De-Ethnisierung. Alle ReferentInnen bewegten sich in einem konstruktivistischen Paradigma. Doch die Dekonstruktion von Ethnie allein erscheint unzureichend. Besonders zu fragen wäre, wie das Konstrukt Ethnie mit anderen Diskursen – z.B. religiösen (Steinmetz), subalternen (Kaltmeier, Thies) oder lokalen (Gabbert) – artikuliert wird.

In unterschiedlichen Beiträgen wurde auf die (politische) Relevanz von spezifischen Akteuren bei Ethnisierungs- und De-Ethnisierungsprozessen hingewiesen (Hecker, Gabbert, Kaltmeier, Mücke, Haake). Andererseits wurde auf die Wirkmächtigkeit von Diskursen und Symbolen (Semantiken) verwiesen. Eine theoretische Herausforderung ist hier die Verbindung einer akteursorientierten Perspektive mit Diskursanalysen. Hierbei ist es zudem von besonderem Interesse, die verschiedenen Strategien und Medien in den Blick zu nehmen, mit denen sich ethnisch definierende oder eine Ethnisierung des Politischen zurückweisende Akteure ihre Anliegen in den öffentlichen Kommunikationsraum sichtbar machen und durchzusetzen

versuchen.

Tagungsbericht *Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen. Prozesse von Inklusion und Exklusion in andinen und südasiatischen Kommunikationsräumen*. 11.11.2004-12.11.2004, in: H-Soz-Kult 18.02.2005.