



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Staat, Indigenes Recht und *Usos y Costumbres* in Mexiko“

Verfasserin

Nora Perner

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A057390

Studienrichtung lt. Studienblatt: Internationale Entwicklung

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. René Kuppe

Inhalt:

1. Vorwort	S.3
2. Einleitung	S.5
2.1. Methodik	S.6
2.2. Terminologie	S.8
2.3. Theoretische Einbettung	S.9
2.4. Geschichtliches zum Umgang mit der indigenen Bevölkerung	S.15
3. Die ILO Konvention # 169 und UNDRIP	S.21
4. <i>Usos y costumbres</i> und die Verfassungsreform	S.26
4.1. Details zur Verfassung	S.30
5. Intervention der Regierung zum ‚Schutz‘ der Menschenrechte	S.35
5.1. Die Zapatisten	S.37
6. Demographische Struktur, Indigene Sitten und Gebräuche	S.42
7. Rassismen	S.45
8. Indigene Autonomie und Rechtsprechung	S.50
8.1. Chiapas	S.54
8.2. Puebla	S.59
8.3. Oaxaca	S.62
9. ‚Gute‘ und ‚schlechte‘ <i>costumbres</i>	S.65
9.1. Die Wahrnehmung von <i>usos y costumbres</i>	S.68
9.2. Der Fall Eufrosina Cruz	S.75
9.3. Die Fälle im Valle de Mezquital	S.77
9.4. Der Fall Philip True	S.79
9.5. <i>Usos y costumbres</i> in den mexikanischen Medien	S.80
9.6. Misogyne Praktiken in <i>usos y costumbres</i> : Macedonia Blas	S.86
10. Indigene Frauen in Mexiko	S.89
10.1. Unabhängigkeit und weibliche indigene Identität	S.92
10.2. Staatliche und zapatistische ‚Instrumente‘ der sozialen Steuerung	S.96
11. Schlussfolgerung	S.103
12. Literatur	S.107
13. Anhang	S.116

1. Vorwort

Mexiko hat mich persönlich in seiner Diversität absolut überrascht. Im Winter 2006 bin ich mehrere Wochen durch das Land gereist, von Mexico City weiter nach Puebla, Veracruz und Yucatán und habe dort sehr vielfältige Eindrücke sammeln können. Hängen geblieben sind, neben den unbeschreiblich schönen Landschaften, der positiven und freundlichen Worte der MexikanerInnen (nach jedem zweiten Satz folgte ein *muy amable*), den bunten Maiskolben mit Mayo und Zucker und den Ananasstücken mit Chili und Salz vor allem der große Stolz der BewohnerInnen, indigen oder nicht, auf ihre Heimat. Kein anderes Land der Welt hat mich bis jetzt mit einer derartigen kulturellen Vielfalt in seinen Bann gezogen.

Mit der strukturellen sozialen Benachteiligung der indigenen Bevölkerung Mexikos hatte ich mich bereits während meines Studiums beschäftigt, so wie auch mit der Frage nach der Vereinbarkeit von ‚westlichen‘ mit kulturellen oder religiösen Menschenrechten. Herr Dr. Kuppe weckte gegen Ende meines Studiums bei einem Seminar des Instituts für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht erstmals mein Interesse an der Verbindung der beiden Themengebiete, nämlich die Rechte indigener Völker innerhalb eines Staates als Reaktion auf internationale Konventionen und die daraus resultierenden Problemstellungen, die alles andere als einfach und eindeutig zu bewerten sind. Zudem war es mir wichtig, diese Problematik aus einem Blickwinkel, der strukturelle und geschlechtsspezifische Benachteiligungen miteinbezieht, zu betrachten.

So einfach die Themenfindung auch war, die rasche Umsetzung meiner Arbeit scheiterte an meinen zu hohen Erwartungen an staatliche mexikanische Behörden und NGO's. Weder öffentliche Stellen wie die CNI, noch Universitäten, NGO's oder auch die Regionalvertretungen der ILO mit Schwerpunkt Umsetzung der Konvention #169 waren bereit, mir auf meine Anfrage zu antworten. Von einigen kleineren NGO's kamen zwar Antworten mit dem Versprechen, den Fragebogen zu retournieren, die tatsächliche Beantwortung des Fragebogens blieb trotz einiger Erinnerungsmails aus.

Einzig und allein der Jurist Lic. Cesar Barletti, bei dem ich mich an dieser Stelle nochmals herzlich für seinen Input zu dieser Arbeit bedanken möchte, hat sich bereit erklärt, über meine vielen Fragen zum Umgang mit *usos y costumbres* nachzudenken und hat mir viele wertvolle Tipps gegeben. Er hat auch den Kontakt zu einer seiner ehemaligen Studienkolleginnen, Lic.^a

Xel Ha Almazán, vermittelt. Im Rahmen des ICA Kongresses hatte ich an TeilnehmerInnen aus diversen sozialwissenschaftlichen Fachgebieten im Juli 2012 in Wien weitere Fragebögen persönlich ausgeteilt. Nur ein Teilnehmer, der Anthropologe Mtro. Julio Teddy García Miranda, der selbst aus einer indigenen Gemeinde kommt, stellte für ein längeres Interview zur Verfügung. Auch ihm möchte ich danken.

Im Laufe meiner tiefgründigen Recherche und der Auseinandersetzung mit der Problematik veränderte sich meine Position zu *usos y costumbres*, von einer liberalen hin zu einer relativ kritischen. Vor kurzem hatte ich nochmals ein längeres Gespräch mit Lic. Cesar Barletti, der eine ähnliche Erfahrung gemacht hat. Diese Arbeit soll *usos y costumbres* in der mexikanischen Föderation mit allen seinen Widersprüchen und positiven, negativen (und auch den nicht eindeutigen zuordenbaren) Facetten wiedergeben, um das Thema auf einer Ebene beleuchten zu können, die fern von rassistischen Zuschreibungen oder sozialromantischen Generalisierungen agiert. *Usos y costumbres* sind ein Teil der mexikanischen Gesellschaft, sowohl natürlich der indigenen, wie auch in gewissem Maße der Mehrheitsgesellschaft.

Es bleibt abzuwarten, wie sich der Zugang zu diesem Teil sozialer mexikanischer Realität mit der ‚neuen‘ Regierung der *Partido Revolucionario Institucional* PRI verändert.

2. Einleitung

Indigenes und westliches Rechtsverständnis unterscheiden sich grundlegend von einander. So beschäftigt die Frage, ob kollektive und individuelle Menschenrechte überhaupt vereinbar sind, seit vielen Jahren die Sozialwissenschaften, Rechtswissenschaften und die Politik.

In meiner Arbeit möchte ich am Beispiel Mexikos diese Differenzen sowie die damit im Alltag auftretenden Problemstellungen darstellen, sowie auch auf mögliche Symbiosen von staatlichem und indigenem Recht genauer eingehen. Allerdings trennen nicht nur unterschiedliche Zugänge das staatliche vom indigenen Recht ganz eindeutig, sondern es wird auch klar in welcher Hierarchiebeziehung die beiden zu einander stehen: „*Officials of the state government, when asked why indigenous judges are allowed to impose only minor sanctions, usually respond that indigenous judges are not supposed to punish people. They are supposed to reconcile disputants*”. (Collier/ Speed 2000:887)

Derzeit leben in Mexiko 60 indigene Volksgruppen und Völker mit sehr unterschiedlichen Sozialstrukturen, Moralvorstellungen, Lebensumständen und Bedürfnissen. Ihre Traditionen bilden ein unkontrollierbares, schwammiges Phänomen, *usos y costumbres*, das dennoch die Grundlage eines in der Verfassung verankerten alternativen Rechtssystems darstellt und das Wahlrecht, Strafrecht, Familienrecht und Landrecht betreffen. Laut der Verfassung sind alle mexikanischen StaatsbürgerInnen vor der Verfassung gleich und damit auch den gleichen Gesetzen unterworfen; die indigenen Verwaltungsformen unterscheiden sich aber oftmals sogar von Gemeinde zu Gemeinde. Nun stellt sich die Frage, wo die Koexistenz von indigenem und staatlichem Recht an ihre Grenzen stößt, wo genau sich also diese vielen kleinen Graubereiche zwischen den beiden befinden und welche Hürden in Situationen, die etwa im einen Rechtsverständnis eine Straftat darstellen und im anderen nicht, entstehen.

Was genau ist jedoch *usos y costumbres*? Was bedeutet es für Menschen, insbesondere Frauen, die in einer Gemeinde leben, wo *usos y costumbres* praktiziert werden? Werden durch *usos y costumbres* grundlegende (westliche) Menschenrechte verletzt? Werden individuelle Menschenrechte durch *usos y costumbres* verletzt, beziehungsweise wie lässt sich der Diskurs rund um individuelle vs. kollektive Menschenrechte und Pluralismus vs. Partikularismus in Bezug auf Mexiko auslegen? Welche Rolle nimmt der mexikanische Staat ein, welche die indigene Führung? Werden indigene Völker vom mexikanischen Staat unterschiedlich behandelt, je nachdem, ob sie die Regierung unterstützen oder nicht? Wie steht die

mexikanische Mehrheitsbevölkerung zu *usos y costumbres*? Und lassen sich diese und viele weitere Fragen zu *usos y costumbres* eindeutig beantworten?

Die vorliegende Arbeit soll nun zuerst den geschichtlichen Verlauf des Umgangs mit der indigenen Bevölkerung von der Conquista bis hin zur Gegenwart sowie die Entwicklung des Diskurses um kollektive beziehungsweise individuelle Menschenrechte skizzieren.

Danach soll eine kurze Analyse der unmittelbaren Vergangenheit der mexikanischen Bundesstaaten Chiapas, Oaxaca und Puebla Aufschluss über die Vorgehensweisen des mexikanischen Staates in punkto Behandlung der indigenen Minderheiten geben.

Ein besonderes Augenmerk wird während der gesamten Arbeit auf die unterschiedliche Wahrnehmung von indigenen Rechten beziehungsweise *usos y costumbres* gelegt, sei es seitens der mexikanischen Mehrheits- oder der indigenen Bevölkerung sowie auch der innerhalb des Systems festgefahrenen - sichtbaren oder unsichtbaren - Rassismen und Sexismen.

2.1. Methodik

Für die Arbeit unerlässlich waren die unter anderem über das mexikanische Statistikinstitut bezogenen primären Datenquellen und sowie die nach Kontaktaufnahme mit regionalen Zweigstellen staatlicher und nicht-staatlicher Agenturen zusätzlich genauere regionalspezifische Daten zur Situation in Mexiko. Hierbei wurde besonders auf die Ausgewogenheit von staatlichen und nicht-staatlichen Darstellungen geachtet. Unterstützend dazu wurden eine hermeneutisch deskriptive Analyse der bereits vorhandenen Daten und Publikationen und umfassende Interviews mit ExpertInnen durchgeführt. Als ExpertInnen wollte ich in erster Linie VertreterInnen unterschiedlicher staatlicher und indigener Positionen heranziehen, wenn möglich auch gerichtliche ÜbersetzerInnen oder BetreuerInnen, die in engem Kontakt mit indigenen wie auch staatlichen Behörden stehen, interviewen. Dadurch wollte ich herausfinden, welche informellen Netzwerke und/ oder AkteurInnen es zur Bewältigung der sozialen Probleme und Missstände gibt, um so gegebenenfalls auf weitere InterviewpartnerInnen zu stoßen. Leider wurde von den über 250 per Email ausgesandten Anfragen zur Durchführung eines Interviews kein einziger Fragebogen retourniert. Von einigen kleineren NGO's kamen zwar Antworten mit dem Versprechen, den Fragebogen zu

bearbeiten, die tatsächliche Beantwortung des Fragebogens fiel trotz einiger Erinnerungsmails aus. Nur persönliche Anfragen führten schlussendlich zu den drei Tiefeninterviews:

Obwohl von den vielen ausgesandten Anfragen keine einzige retourniert wurde, erklärten sich schlussendlich ein Experte aus meinem Bekanntenkreis, eine seiner ehemaligen Studienkolleginnen und ein Teilnehmer des ICA Kongresses in Wien zur Durchführung eines längeren Interviews bereit. Mit der Entwicklung des Interviewleitfadens für ein Interview von etwa 60 bis 90 Minuten blieb bei den durchgeführten Interviews genug Zeit für etwaige zusätzliche Anmerkungen durch die InterviewpartnerInnen. Die Fragestellungen aus dem Interviewleitfaden befinden sich im Anhang. Ein Teil der Fragestellungen in den Interviews zielten darauf ab herauszufinden, ob MehrheitsmexikanerInnen *usos y costumbres* als Bedrohung ihrer individuellen Freiheiten ansehen oder als Verletzung individueller Rechte. Mit denselben Fragestellungen im Kopf wurde dann auch die Rechercharbeit diverser Zeitungen und Onlinemedien durchgeführt.

Der Vorteil der gewählten Methode war, dass so die bislang durch empirische Daten nicht erfassten Teilaspekte in die Arbeit einfließen konnten. Nach Abschluss der Extrapolation und Interpretation der Ergebnisse der Interviews wurden diese in der Grundstruktur der Arbeit positioniert. Die Forschungsarbeit wurde durch die Recherche von Medien, genauer gesagt den Archiven der Zeitungen *La Reforma*, *El Milenio* und *El Universal* komplettiert. Dies soll vor allem die Meinung der mexikanischen Mehrheitsbevölkerung zum Thema spiegeln, wengleich natürlich weder die mexikanische Medienlandschaft an sich noch die AutorInnen selbst unpolitisch und unparteiisch sind - wodurch es sich eher um Meinungsbildung als um tatsächliche sozialkritisch analysierbare Aussagen handelt. Dies war besonders wichtig, um etwaige Unterschiede der Wahrnehmung aus europäischem und sozialwissenschaftlichem Hintergrund mit mexikanischen sozial- oder rechtswissenschaftlichen Perspektiven aufzuzeigen.

Qualitative, interpretierende Forschung wirkt so den Grenzen konventioneller quantitativer Forschung entgegen, die aus dem Wunsch entstanden ist, naturwissenschaftliche Methodik auf die Geisteswissenschaft anzuwenden. Dabei wurden jedoch menschliche, soziale und kulturelle Phänomene sowie deren Interdependenzen außer Acht gelassen, Erklärung und Kontrolle wurden so zum methodischen Zweck im Gegensatz zum Verstehen des Untersuchungsgegenstandes. Dem gegenüber erscheint es jedoch notwendig, Mikropraktiken

Makrostrukturen gegen überzustellen, um Verbindungen zwischen lokalen, subjektiven Erscheinungsbildern und (makro)institutionellen Prozessen und Phänomenen sichtbar zu machen. Hermeneutisch- deskriptive Analysen dürfen dabei jedoch nicht nur vor Dokumenten halt machen, sondern müssen auch sozial, organisatorische und institutionelle Prozesse sowie unterschiedliche Kulturen und kulturelle Artefakte mit ein beziehen, also in einem größeren Zusammenhang betrachtet werden. Durch ständige Selbstreflexion wird die Gefahr minimiert, objektivere Betrachtungsweisen zu Gunsten der Kritik- und Widerspruchsfreiheit aufzugeben. (vgl. Prasad/ Prasad 2002)

2.2. Terminologie

Auf geschlechtergerechte Sprache wurde in der Arbeit besonderen Wert gelegt. Fälle, in denen eindeutig nur ein Geschlecht verwendet wurde, sollen eben genau diese Differenzierung unterstreichen. Auch wenn in der Literatur teilweise Bezeichnungen wie ‚indianisch‘ [sic] verwendet wurden, so beschränkt sich dieser Text auf das Wort indigen, das zwar, obwohl es den rassistischen Kontext genauso wenig verlässt, immerhin nicht abwertend ist. Laut dem nationalen Statistikinstitut INEGI bedeutet indigen in Mexiko, mindestens eine indigene Sprache im täglichen Gebrauch zu sprechen, was jene Bevölkerungsschichten, die indigener Herkunft sind, aber aus den verschiedensten Gründen keine indigene Sprache mehr sprechen, automatisch zu *mestizos* macht. Das Wort *mestizo/a* wird verwendet, da es sich um eine Selbstbezeichnung handelt. Auch hier wird dem/der LeserIn die Bewusstmachung des rassistischen Kontexts nahegelegt. Die Problematik hierzu wird im Kapitel zu Rassismen abgehandelt. Nachdem ich persönlich mich mit dem Wort *mestizo* nicht anfreunden kann, verwende ich stattdessen des Öfteren mexikanische Mehrheitsbevölkerung, was für mich nicht-indigen bedeutet, da sie sich auch selbst nicht als indigen einordnen würden oder mit ihren indigenen Wurzeln in Verbindung stehen. Trotzdem reicht die statistische Definition von Indigenität durch Sprachgebrauch alleine im sozialwissenschaftlichen Bereich zur Analyse nicht aus, viel wichtiger wären die Selbstzuschreibung und die Identitätsbildung als indigen. Ein Großteil der mexikanischen indigenen Bevölkerung jedoch hätte sich vor 50 Jahren noch einfach als Bauern bezeichnet, die eben eine indigene Sprache sprechen und einige indigene Traditionen leben. Die Auseinandersetzung mit Indigenität als Identität gibt es erst seit der Idee der kulturellen Pluralität im mexikanischen Staat.

2.3. Theoretische Einbettung

Sind kollektive und individuelle Menschenrechte vereinbar? Wenn ja, wie? Bedeuten kollektive Rechte automatisch den Rückgang oder die Vernachlässigung individueller Rechte? Und haben tatsächlich alle Völker Recht auf die Ausübung ihrer Traditionen, auch wenn diese sich von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden und vielleicht noch dazu für die Mehrheitsgesellschaft eine Verletzung ihrer individuellen Menschenrechte darstellt?

Wie kann das auf Praktiken indigener Volksgruppen, aber auch etwa jener von muslimischen oder jüdischen Religionsgruppen (etwa bei dem Thema Beschneidung) oder auch auf traditionell orientierte Volksgruppen wie die Roma und Sinti (etwa bei Eheschließung im Teenager-Alter) ausgelegt werden? Und, um einen Schritt weiter zu denken, was würde passieren, wenn alle Volks- und Religionsgruppen auf ihr Recht zur Selbstbestimmung pochen würden? Sozialwissenschaftlich, rechtswissenschaftlich wie politisch stellen diese Fragen eine große Herausforderung dar. Wenn kollektive und individuelle Rechte nicht halbherzig, sondern im vollen Ausmaß und ohne auf Kompromisse eingehen zu wollen, umgesetzt werden, so steht der Nationalstaat vor einem unüberbrückbaren Konflikt: *„nations must simultaneously protect cultural and political rights of their indigenous communities while adhering to the principle of protecting fundamental individual human rights, which begs the question: in the event of conflict, which rights take precedence?“* (Gross 2010:1)

Die meisten Nationalstaaten mit indigenen Minderheiten, so auch Mexiko, entschieden sich dazu, das indigene kollektive Recht dem staatlichen Recht zu unterstellen und gingen so bewusst einen Kompromiss zu Ungunsten der indigenen Bevölkerung ein.

Die Entscheidung, gewisse Rechte zu garantieren und andere auszuschließen sowie die kollektiven Rechte eindeutig den individuellen Rechten zu unterstellen, sollte aber nicht als mindere Wertschätzung der indigenen Bevölkerung angesehen, sondern in Anbetracht des Konfliktes verstanden werden, der diese Anerkennung kollektiver Rechte für einen Nationalstaat darstellt. Einerseits kann natürlich argumentiert werden, dass diese Rechte entweder vollständig und kompromisslos garantiert werden müssen, uneingeschränkt und für alle, oder eben nicht, dass aber durch eine Bevormundung der indigenen Völker keine für sie zufriedenstellende Lösung erreicht werden kann. Andererseits hat der Nationalstaat gegenüber seinen StaatsbürgerInnen gewisse Aufgaben zu erfüllen, unter anderem auch zu garantieren, dass grundlegende Rechte nicht verletzt werden. Eine vollständige Autonomie indigener Völker hätte zur Folge, dass ihnen Staatsbürgerschaftsrechte aberkannt werden müssten beziehungsweise sie in einem Separationsprozess einen unabhängigen indigenen Staat

gründen müssten. Dies ist aber für die indigene Bevölkerung undenkbar und zum heutigen Zeitpunkt wahrscheinlich auch unmöglich, und für den Nationalstaat absolut unvorstellbar. Der Grund, warum indigenes Recht staatlichem Recht unterstellt ist, ist also eigentlich um die Grundrechte zu schützen. Klar ist jedenfalls, dass indigenen Völkern und Minderheiten die Möglichkeit gegeben werden muss, ihr eigenes Verständnis von Menschenrechten zu elaborieren: *„indigenous peoples must be given the space and opportunity to negotiate among themselves a concept of human rights that fits their cultural and social context“* (Collier/Speed 2000:882)

Der Universalismus geht, wie der Name schon verrät, von der Allgemeingültigkeit (westlicher) internationaler Normen und Moralvorstellungen aus. Kulturelle Rechte, Religionsrechte und indigene Rechte seien ein Relikt früherer Zeiten, die Essenz aller Grundrechte gleiche sich jedoch: *„beyond the concept of a universal essence, the non-western traditions share a common value set with the western human rights traditions“* (Kielsingard 2011:160). UniversalistInnen sind der Ansicht, dass indigene Völker und kulturelle Minderheiten sich früher oder später zu den universellen individuellen Menschenrechten bekennen werden und von der westlichen Norm abweichende Traditionen abwerfen, dass sie sich hin zu einer universellen Norm ‚entwickeln‘. Dies passiert vor allem durch die Globalisierung: *„globalization, in the sense of continued exposure, and interdependence amongst different cultures [...] provides the motivation and familiarity with the norms“* und weiter *„increasing exposure of different cultures in the process of globalization and changing wealth distribution patterns, are tending to shrink cultural differences and promote greater uniformity of context and practice, thus creating one ‚super-culture‘ or a multicultural society wherein there is less plausible reliance on increasingly outdated cultural distinctions.“* (Kielsingard 2011:173;162) Die ‚super-culture‘ ist nichts anderes als eine globale Leitkultur, dessen einziger regionaler Unterschied – oder bei zunehmender Starbucks- und McDonaldisierung auch nicht - auf den Speisetellern Ausdruck erhält.

Universalismus hält sich zudem noch für pluralistisch, da er unterschiedliche Kulturen eingliedert, wobei ausgeschlossen wird, dass es sich dabei um kulturelle Assimilation handelt, vielmehr sei es eine Erweiterung des Ganzen: *„the international human rights regime embraces pluralism, is predicated on tolerance“* (Kielsingard 2011:175). Das Problem des Universalismus ist, dass er keine weiteren Möglichkeiten offen lässt und annimmt, dass keine anderen Wahrheiten existieren können, was eindeutig nicht pluralistisch ist. Den westlichen

universellen Moralaposteln fehlt es an Sensibilität zu erkennen, dass sie einen absoluten und paternalistischen Anspruch stellen.

Dem Universalismus gegenüber stehen der Partikularismus oder kulturelle Relativismus, der davon ausgeht, dass lokale Kulturrechte wichtiger und essenzieller sind als die globalisierte und vereinheitlichte Leitkultur und dass Kulturen, Ethnien und Religionen volles Anrecht auf die Ausübung ihrer Traditionen haben, auch in Fällen, in denen sie mit den universellen und ‚modernen‘ Menschenrechten nicht vereinbar sind. Der Kulturrelativismus wird dem amerikanischen Anthropologen Boas und dem deutschen Philosophen Herder zugeschrieben. Ursprünglich war der Grundgedanke der Strömung, jegliche Formen von Rassismen und ‚kultureller Überlegenheit‘ zu eliminieren, indem Menschen, Ethnien und Kulturen in ihrer Andersartigkeit gleichgesetzt wurden. (vgl. Caduff 2011:468f) Wichtig ist die Erkenntnis des Kulturrelativismus, dass *„every society has rules of conduct, an ethical system, a moral code, that the individual members rarely question“* (Herskovits nach Caduff 2011:469) Kultureller Relativismus ist nicht apolitisch, sondern eine Reflektion von Anti-Imperialismus. Kulturrechte sind nicht universell, sie sind nur für genau bestimmte Gruppen und in ihrem kulturellen Kontext gültig. (vgl. Merry, Price-Cohen und Stavenhagen nach Speed 2002:207) Der Kulturrelativismus unterstreicht, dass der Blick auf das ‚andere‘ immer aus der Position der eigenen Kultur fällt und der Mensch in seiner Umwelt, in der eigenen Kultur gefangen ist. Interessant ist, gerade im Zusammenhang mit indigenen Rechten, der Ansatz Herskovits zur persönlichen Freiheit: *„the concept of freedom should be realistically redefined as the right to be exploited in terms of the patterns of one’s own culture“*. (Herskovits nach Caduff 2011:469) In ihrer Entstehung kommen Kulturrechte in den Kontakt mit dem westlichen Menschenrechtsbegriff und der Idee der Rechte des Individuums, um irgendwann in ihrer globalisierten Form eingefordert zu werden. (vgl. Merry, Price-Cohen und Stavenhagen nach Speed 2002:207) Dies steht im Gegensatz zu der oben genannten ‚Evolution‘ von Rechten im Universalismus, bei der dann die globale Leitkultur gefordert wird; für den Kulturrelativismus treten zwar die Forderungen partikulärer Kulturen in den globalen Kontext, nicht aber verändern sich die Grundzüge der Kulturen hin zu einer verwestlichten, universellen Form. Relativismus und Partikularismus ist aber keinesfalls die vorherrschende Position der westlichen Forschung zur Debatte um kollektive vs. individuelle Menschenrechte. Im Gegenteil *„socialists generally opposed the notion of an automatic right to national self-determination, since it led not only to Balkanization but also enabled an indigenous petty*

bourgeoisie to make common cause with poor farmers and agricultural labours, to whom in class terms they were opposed“.[Fehler im Original] (Brass 2007:655)

Die Positionierung als WissenschaftlerIn für oder gegen gewisse Weltanschauungen ist ein problematisches Terrain. Auch die Frage nach moralischer Positionierung, gerade im Kontext unterschiedlicher kultureller Hintergründe, stößt in den Sozialwissenschaften auf Unbehagen; *„morals are not considered as a legitimate object of study and are looked upon with suspicion [...] On the other hand, there is an increasing concern for moral issues both in society and within the discipline“* (Fassin nach Caduff 2011:465) Moral sollte also nach Fassin als soziales Phänomen aufgefasst werden, das wie etwa Politik analysiert werden muss. Eine Analyse der gesellschaftlich gelebten Moral und Weltanschauung soll identifizieren, *„how societies ideologically and emotionally found their cultural distinction between good and evil, and how social agents concretely work out this separation in their everyday life“*. (Fassin nach Caduff 2011:466) Die Untersuchung der Moral- und Wertevorstellungen darf keine Position, keine Wertung und keine Hierarchie enthalten, sondern soll eine kritische Analyse sozialer Gegebenheiten darstellen. *„Critical analysis [...] necessarily entails a process of permanent questioning; ideally it contributes to a growing state of self-awareness within the discipline.“* (Fassin nach Caduff 2011:471)

Eine mögliche Vereinigung von Universalismus und Partikularismus soll eine ‚neue‘ Betrachtung des theoretischen Konzepts von Immanuel Kant liefern. Zentral ist dabei die Einbindung der menschlichen Würde - als kollektives soziales Phänomen, nicht als Recht einzelner – in den Diskurs um Menschenrechte. Menschliche Würde soll seit jeher schon über den legalen wie moralischen Rechten stehen, während gewisse Werte und Moralvorstellungen je nach Zeit, Region und Gesellschaft variieren. (vgl. Baez/Mezzaroba 2012:8) Menschenrechte sollen demnach auf zwei Ebenen funktionieren: erstens auf der Basisebene, nach der in allen Kulturen Menschen das Recht haben, nicht als Objekt behandelt zu werden und zweitens auf der kulturellen Ebene, wonach Menschen das Recht auf kulturelle und moralische Diversität haben. (vgl. Baez/Mezzaroba 2012:8) Zwar lässt diese These zunächst auf eine tatsächliche Verbindung von Relativismus und Universalismus schließen, sie ist aber nicht haltbar, da genug Beispiele aus jüngster wie antiker Geschichte zeigen können, dass die Würde aller Menschen keinesfalls - nicht einmal im philosophisch/ spirituellem Ideal - gegeben war oder ist.

International anerkannte und ratifizierte Dokumente sind gerade im Bereich Menschenrechte besonders wichtig. Durch die Internationalität und die immer größer werdende globale Vernetzung kann es sich kaum noch ein Staat leisten, Menschenrechte zu verletzen. Sollte es dennoch zu Vergehen kommen, wird sofort breite internationale Kritik aufkommen. Weiters hilft die Internationalität und die breite Vernetzung unterschiedlichster Gruppen im Diskurs um und über Menschenrechte, den Informations- und Argumentationsaustausch auf mehreren Ebenen und über nationalstaatliche Grenzen hinweg zu gewährleisten, aber auch dazu, als Plattform für eine kritische Perspektive zu agieren. Darüber hinaus ist Internationalität wichtig, um Lösungswege für Konfliktsituationen zu finden, die territorial nicht auf Nationalstaaten begrenzt sind. Auch die Verwendung von neuen Medien, allen voran das Internet, sind ein integrativer Bestandteil der Verbreitung von ‚Vergehen‘ an der Menschlichkeit geworden: *„the media, through their coverage of nondominant native populations, strengthen the norm by focusing public attention on states that do not comply with the norm. Because of rapid communication made possible by modern technology, discussion of indigenous problems transcends territorial boundaries. [...] This monitoring function, although unable to impose any direct sanctions on countries disregarding indigenous rights, can raise a public outcry against such states.“* (Torres 1991:20) Internationale BeobachterInnen und MenschenrechtsexpertInnen wurden so immer wieder in den Konflikt in Chiapas mit eingebunden: *„international human rights law provides both a moral and a legal realm outside the state to which local people have recourse, either materially or symbolically“* (Speed 2002:211) Sie wurden aber nicht nur als ‘ExpertInnen’ herangezogen, sondern hauptsächlich, um ihren Forderungen internationalen Druck zu verleihen.

Internationale Konventionen und Deklarationen sind ein wichtiges rechtliches Instrument, die Texte, die ihnen zugrunde liegen, können aber (zur allgemeinen Verwirrung) dazu dienen, sowohl individuelle als auch kollektive Rechte zu rechtfertigen. Die Texte der Konventionen und Deklarationen sind so universell formuliert, dass es zum Beispiel möglich ist, in ihnen gleichzeitig Argumente für und gegen den Universalismus zu finden. So ist auch der Diskurs *„of human rights and multiculturalism [...] fundamental [...] [for] both the state, which defends the same status quo of power, and of groups within society that seek to redefine power relations toward greater social justice“* (Speed 2005:43) Die Frage, ob nun Universalismus oder Partikularismus der ‘bessere’ Weg sei, ist sicher nicht eindeutig zu beantworten. Als Sozialwissenschaftlerin versuche ich auch in dieser Arbeit, die Frage

gänzlich zu umgehen und beschränke mich auf die Analyse der unterschiedlichen sozialen Wahrheiten aus ihrem jeweiligen Kontext. „*Neither the decisionism of moral positionalism nor the nihilism of cultural relativism are ultimately able to adequately respond to the challenges that we find at the core of contemporary [...] research*“. (Caduff 2011:466)

Die Verwendung kultureller beziehungsweise kulturrelativistischer Argumente im rechtlichen Umfeld stößt auf internationaler Ebene aus mehreren Gründen auf Kritik: erstens, von feministischen Theorien, weil sie zwangsweise auf „*juridical outcomes that put „race before gender*“ hinausläuft; zweitens von kritischen Rassismustheorien, wo „*minority cultural communities will be victimized by the colonial discourses that are certain to emerge when courts engage with cultural arguments*“ und drittens, von liberalen Theorien, die kulturrelativistische Argumente „*violate[s] the principle of equal treatment before the law by providing cultural defences to some citizens but not to others*“ (Dick 2011:519)

Trotzdem treten kulturrelativistische Argumentationsstränge immer häufiger auf und werden als ‚Kultursensibilität‘ oder dergleichen deklariert. Ist es, gerade im Strafrecht, tatsächlich zulässig ‚kulturell sensibel‘ zu argumentieren? Oder versuchen Angeklagte so, lediglich härteren Strafen zu entkommen? Gerade in Fällen von Femizid und *gender based violence* werden von der Verteidigung gerne kulturell basierte Argumentationsstränge für Auseinandersetzungen herangezogen: „*when the accused is a member of the dominant cultural community, a husband's violence is presented as an individual act of aberrant behaviour that is explained by psychology, rather than culture. Yet when the accused is a member of a minority cultural community, his identical behaviour is attributed to his patriarchal culture*“. (Dick 2011:529)

Auch in internationalen Dokumenten wird verstärkt auf das Recht gesetzt, kulturelle Diversität zu bewahren: „*while older, more traditional treaties on minorities were mainly driven by an assimilative approach, more recent instruments – such as the Council of Europe Framework Convention on the Protection of National Minorities or the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities – are inspired by the distinctive one, requiring states to take measures that are necessary to ensure that minorities' diversity is safeguarded.*“ (Fodella 2006:4f) Wichtig ist aber auch hier, dass Grundrechte wie etwa körperliche Unversehrtheit und Partizipationsmöglichkeiten nicht zugunsten kultureller Rechte vernachlässigt werden.

2.4. Geschichtliches zum Umgang mit der indigenen Bevölkerung

Die mittelalterliche und frühe neuzeitliche römisch katholische Theologie ging davon aus, dass alle Nicht-Christen und ihre Länder automatisch unter die Herrschaft der Kirche fallen. (Huff 2005:2) Die ersten Schiffe Spanier erreichten das mexikanische Festland 1517, anfangs wurden die Eindringlinge noch großzügig beschenkt und sogar regelmäßig mit Essen versorgt, als sich jedoch herausstellte, dass die *conquistadores* weder Götter noch Freunde waren, schickte Moteuczoma weitere Geschenke mit dem Wunsch, die Weißen mögen doch wieder verschwinden. Als sie keine Verpflegung mehr bekamen, plünderten die Spanier daraufhin umliegende Dörfer und nahmen gleich auch noch ein paar Frauen mit. Zuerst versprachen auch die Spanier Frieden, ihrer Gier nach Gold folgen aber schnell Plünderungen, Verwüstungen und Vergewaltigungen. Viele der alten *usos y costumbres* der indigenen Bevölkerung schafften später weiteres Konfliktpotenzial im Umgang mit den Spaniern, nicht nur wegen Unverständnisses der jeweiligen Sitten und Gebräuche, sondern auch weil die indigene Bevölkerung die Spanier - die während der Conquista viele ihrer eigenen Gesetze brachen, religiöser wie weltlicher Natur - sicherlich genauso als ‚Wilde‘ ansahen.

Der Goldgier der Spanier folgten blutige Eroberungszüge, trotz der zahlenmäßigen Überlegenheit der indigenen Völker - Tenochtitlan hatte damals etwa 120.000 Einwohner, das gesamte Gebiet um die Berge Mexiko Citys circa eine Million - siegten die Spanier. (vgl. Beck 2006) Nach 10 jährigem Gemetzel kamen um 1524 die ersten Franziskanermönche an und begannen, Zwangstaufen an der indigenen Bevölkerung vorzunehmen, sowie die alten Tempel und Kunstwerke zu zerstören. Als Herrscher teilten sich die Spanier Land, Besitztümer und die überlebende indigene Bevölkerung untereinander auf. Kinder unter 12 wurden nicht von den Spaniern zur Arbeit herangezogen, alle darüber mussten Zwangsarbeit leisten, 6 Tage die Woche von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang. Der Kirchgang am Sonntag war verpflichtend. Die spanischen Siedler wurden angehalten, sofort ihre Frauen nachzubringen oder mussten ansonsten innerhalb von 18 Monaten indigene Frauen heiraten. (vgl. Bouvier 2001)

Bereits 1530 wurde in Mexiko die Versklavung der indigenen Bevölkerung verboten (afrikanische Sklaven auf den Plantagen waren allerdings erlaubt). 1531 hatte ein indigener Bauer eine Erscheinung der Virgen de la Guadalupe, die christliche Religion wurde für die Bevölkerung allmählich greifbarer, dies führte zu Massentaufen, allein im Jahr 1537 wurden über 500.000 Mexikaner getauft. 1541 wurde nach blutigen Kriegen auch Yucatán erobert. (vgl. Beck 2006)

Als Reaktion auf die Eingliederung bisher unbekannter Völker ließ die spanische Krone ihr Recht auf die Kolonien erweitern. 1524 wurde der *Consejo de Indias* gegründet, der fortan Beratungs-, Verwaltungs- und rechtsprechende Funktionen innehatte. Teil der Aufgabe der spanischen und portugiesischen Krone und mit ein Grund, warum die Eroberung Lateinamerikas seitens des Papstes vertraglich ‚genehmigt‘ wurde, war die Taufe der indigenen Bevölkerung und die Verbreitung der Religion sowie der Machtstellung der katholischen Kirche: „*la conversión de los indios no es solamente un deber moral, sino una obligación jurídica*“ (González Galván 2010:68)

Warum gibt es kaum Aufzeichnungen über den frühen Widerstand gegen die Eroberung von indigener Seite? Es gab zwar über die Jahrhunderte immer wieder kleinere Widerstandsbewegungen, doch mit der Niederlage und dem Verlust der Identität und des Selbstvertrauens bei der Unterwerfung hatte die indigenen Bevölkerung keine vereinte Front mehr und auch kein Sprachrohr, ihre traditionsreichen Gesellschaftsstrukturen wurden aufgebrochen. Es folgte eine finstere Periode für die indigene Bevölkerung, viele Völker wurden von den Spaniern komplett ausgerottet. Indigene mussten die Gebräuche der Eroberer zumindest nach außen annehmen, um zu überleben. Zusätzlich zu den Vergewaltigungen und Zwangshochzeiten mussten indigene Frauen sich nun auch an das patriarchalisch-christliche Weltbild anpassen, sich in Zurückhaltung und Etikette üben, hatten Jahrhunderte lang keinen Zugang zu Bildung und sicherer Erwerbstätigkeit. Auch die Identität der Männer wurde verändert, sie mussten unter den Spaniern traditionell weibliche Aufgaben übernehmen wie zum Beispiel Ackerbau. Nach und nach ‚vermischten‘ sich die Hochkulturen unter einander und mit dem spanischem Lebensstil, die Moralvorstellungen der Spanier wurden über jene der indigenen und versklavten Bevölkerung gestellt, bis diese sie schließlich (zumindest nach außen hin) komplett übernahmen. Da nicht die indigenen Männer sondern nur die indigenen Frauen mit den spanischen Eroberern zwangsverheiratet wurden, mussten sich die Männer auch nur nach außen hin anpassen, während viele Frauen ständiger Überwachung, Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung ausgesetzt waren. (vgl. Bouvier 2001)

Als wichtiger Faktor neben der spanischen Krone war auch die katholische Kirche maßgeblich an der Kolonialisierung beteiligt, abgesehen von den Missionaren und Mönchen wurden Vertreter der Inquisition nach Mexiko geschickt, allesamt wurden sie von der Kirche auserwählt, um den wahren Glauben zu verbreiten. Viel Angst und Gottesfurcht wurde

verbreitet, obwohl *Natives* nur als Zeugen an den Prozessen teilnahmen (vgl. Villa-Flores, 2008), sie waren vor der Inquisition ebenso neutral wie auch afrikanischen Sklaven. (vgl. Lewis 2007) Indigene wurden im Gegensatz zu den Sklaven als ‚unmündig‘ betrachtet, wie Kinder etwa, weltliche Prozesse wurden gegen sie allerdings durchgeführt. (vgl. Tortorici, 2007:36) Laut päpstlichem Dekret waren die Indigenen schutzbedürftig und wurden in zwei großen Christianisierungswellen 1524-1572 und 1572-1810 missioniert und getauft. (González Galván, 2010:67)

Die Reaktionen der indigenen Bevölkerung, ihre Unterdrückung betreffend, zeigten sich sehr unterschiedlich. Einige Frauen begannen in Männerkleidern zu leben, um die patriarchalischen Sozialstrukturen zu umgehen (vgl. Lewis 2007), gleichzeitig sprechen spanische Beobachter von einer ‚Verweiblichung‘ von indigenen Männern, die beim Kochen und Putzen beobachtet wurden. *“Conquest itself had a gendered dimension; (...) colonial ideologies denied both Indians and women the full capacity to reason”* (Lewis, 2007:132-133).

Nicht die gesamte indigene Bevölkerung jedoch ließ sich von den spanischen Eroberern erniedrigen: *“The Maya quickly learned that Spain’s cultural codes could be manipulated and turned against their conquerors who sought to impose their religion and morality on them”* (Chuchiak, 2007:71), indem sie etwa Bischöfe vor der Inquisition des sexuellen Missbrauchs (in vielen Fällen sicherlich gerechtfertigt) während der Beichte beschuldigten, konnten sie politischen Einfluss nehmen und aus der Doppelmoral der Spanier - allen voran der Kirche - ihren Nutzen ziehen. Viele Indigene waren trotz der Taufe und eines christlichen Lebensstils *“still connected (...) with preconquest gods and goddesses, and (...) had great difficulty understanding the clerical concept of sin”* (Burkhart nach Sigal 2007:13), sie hatten auch keine Vorstellung von Begriffen wie Hölle, Beichte oder Buße, ihr Universum passt also absolut nicht in den moralischen Kodex der katholischen Spanier, so ganz ohne Gut und Böse, sondern stattdessen mit Ordnung und Chaos. (Sigal, 2007:24)

Der Einfluss der römisch-katholischen Kirche spiegelt sich in den Erzählungen und Sagen der indigenen bäuerlichen Bevölkerung wider und nimmt den Platz von alten Wertevorstellungen ein: *„adopting a stereotypical good/evil dichotomy, this discourse contrasts an harmonious, egalitarian and spiritual indigenous past with an impoverished present, in which the Maya are subordinated to and exploited by a range of non-indigenous (= ‚foreign‘) oppressors.“* (Brass 2007:659)

Zwei Bürgerkriege schufen die Grundlagen für die unabhängigen Mexikanischen Vereinigten Staaten. Die Freiheitsbewegungen hatten für die indigene Bevölkerung, wie später erläutert wird, auch eine Wiederbesinnung auf die indigenen Kulturen mit zur Folge. Die ‚kulturelle Vermischung‘ der verschiedenen indigenen ethnischen Gruppen unter einander, die noch dazu alle dem Jahrhunderte langen Einfluss der Europäer und der Kirche ausgesetzt waren, soll zeigen, dass sich im heutigen Mexiko niemand mehr als authentisch indigen bezeichnen kann. Mit dem unabhängigen Mexiko wurde immer stärker die *campesino* Mentalität der indigenen Bevölkerung forciert, also wurde aus indigen bäuerlich, um die Indigenen in den mexikanischen Staat zu integrieren. Indigenität war verpönt und wurde teilweise sogar verboten. (vgl. Speed 2002:215) Was folgte, war eine Reihe von Zuschreibungen zu Indigenität ‚von oben‘, also von staatlicher Seite, wie auch ‚von unten‘, aus den Bewegungen der ambivalenten bäuerlich-indigenen Schicht. Brass nennt das, in einem etwas ungeschickt gewählten Begriffspaar, *indigenismo* und *indianismo*: „*indigenismo is the paternalist ideology of an authoritarian state, whilst indianismo is the ideology of independent and democratic Indian organizations*“. (Brass 2007:658) Demokratisch sollte hierbei wohl als basisdemokratisch verstanden werden. Die schwindende indigene Bevölkerung hatte, um es in etwas weniger verwirrenden Worten zu wiederholen, folgende Stufen aus spanisch/mexikanischer Perspektive durchlebt: die der armen ‚Wilden‘ in der Christianisierungsphase, die der armen ‚Bauern‘ in den Unabhängigkeitsphase, die der armen ‚Indianer‘ Mitte des 20. Jahrhunderts und die armen ‚Indigenen‘ im pluralistischen mexikanischen Staat. Hierzu muss erwähnt werden, dass zahlenmäßig bis etwa 2005 ein stetiger Rückgang der indigenen Bevölkerung zu beobachten war. (INEGI 2011c) Erst ab der formalen Anerkennung der indigenen Geschichte von Regierungsseite, dem pluralistischen Ansatz der Regierung und der Verfassungsreform, die die kulturellen Rechte der indigenen Bevölkerung mehr oder weniger in Schutz nimmt, ist ein leichter Anstieg der indigenen Bevölkerung zu vermerken. Dies lässt sich nicht etwa durch einen rapiden Anstieg der Geburten erklären, sondern vielmehr durch eine gesellschaftliche Akzeptanz von Indigenität an sich. Indigene Sprachen können und dürfen wieder offen gesprochen werden und indigene Rituale und Feste müssen nicht mehr heimlich durchgeführt werden.

Der mexikanische kulturelle Pluralismus beinhaltet aber dadurch auch eine Re-Exotisierung der Indigenität, und produziert eine naive, romantisierte und idealisierte Sicht auf die Produktionsweisen der Subsistenzwirtschaft innerhalb des kapitalistischen Systems. Leider vergisst der mexikanische Pluralismus zu erwähnen, dass die Subsistenzwirtschaft im

neoliberalen System nicht mehr als ein Pool für billige Arbeitskräfte ist, die es in die kapitalistische Weltwirtschaft einzubinden gilt; „*it is in the nature of capitalism, national as well as international, to undermine petty commodity production*“, im ständigen Druck, noch billigere Arbeitskräfte und Produktionsmethoden zu finden. (Brass 2007:671)

Seit der Eroberung drehen sich die Ansprüche der indigene Bevölkerung an die jeweilige Obrigkeit - im weitesten Sinne - um ihr Land und ihre Verwaltung. Ihr Land, das Recht darauf und ihr Besitz, im materiellen wie spirituellen Sinn, aus dessen Mangel sich die große Armut, mit der die indigenen Völker zu kämpfen haben, ergibt, fordern Indigene seit Jahrhunderten. Die indigene Verwaltung war von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlicher Natur, in der einen oder anderen Form war aber eine Verwaltung über *usos y costumbres* immer möglich. Neu ist, dass die von den indigenen Gemeinden gewählten Autoritäten seit der letzten Verfassungsreform von 2001 staatlich anerkannt werden, und damit nicht mehr ausschließlich in Zuständigkeit von nicht-indigenen Behörden fallen, wo jemand über sie entscheidet, der/die von den indigenen Lebensumständen keine Ahnung hat.

Indigene Sitten und Gebräuche sind weiterhin territorial eingeschränkt, diese Praxis unterscheidet sich nur marginal vom Umgang mit indigenen Gruppen, den schon die spanischen Kolonialisten angewandt haben; etwa der Regelung von 1580, nachder indigene Volksgruppen das Recht hatten, sich selbst zu verwalten und nach ihren eigenen *usos y costumbres* zu leben, sofern diese nicht im Konflikt mit der ‚heiligen Religion und der spanischen Krone‘ standen oder in der lokalen ‚Zusammenlegung‘ halb ausgerotteter indigener Gemeinden zur leichteren Überschaubarkeit. (Collier/Speed 2000:881f; González Galván 2010:116) Trotz allem haben jene indigenen Völker, die durch die Kolonialisierung nicht weitgehend ausgerottet wurden, sowohl in der Kolonialzeit als auch im unabhängigen mexikanischen Staat in der einen oder anderen Form eine gewisse de facto Autonomie genossen, auch wenn diese nicht oder nicht immer gesetzlich geregelt war, „*[m]unicipal governments in areas where most people are indigenous have been able to practice local forms of social organization and conflict management*“. (Collier/Speed 2000:883)

Gerade diese de facto Autonomie beinhaltete aber auch immer schon einen gewissen Widerspruch zur Souveränität des mexikanischen Staates: „*local system of governance through custom comes into conflict with the top-down power of the federal Mexican state*“. (Guevara-Hernández et al 2011:31)

Nicht alle indigenen Menschen existieren formal, da auf staatlicher Seite keine Dokumente über sie vorhanden sind. Gerade in abgelegenen Regionen und in armen Familien gibt es Personen, die sich die Ausstellung einer Geburtsurkunde und die Fahrt in die nächste größere Stadt schlichtweg nicht leisten können. Ohne eine Geburtsurkunde haben sie aber keinerlei Rechte und Ansprüche; welches in *„la falta u omisión de una identidad jurídica de los indígenas, lo que ha derivado en la falta de registro formal de miles de indígenas“* resultiert. (Durand Alcantara/ Maldonado 2011:75)

Im Oktober 2006 wollte der Hñahñu/Otomí César Cruz in Tepeji del Río (Hidalgo) seine Tochter D oni Zänä am Meldeamt registrieren, damit sie später im Ort zur Schule gehen konnte. Der Beamte gab ihm die indigene Geburtsurkunde mit den Worten *„acta de nacimiento de juguete“* zurück und weigerte sich das Dokument zu akzeptieren; D oni Zänä sei ‚kein Name‘. César Cruz hätte dort am Meldeamt ganz einfach den Vornamen seiner Tochter ändern können, er entschied sich aber, den Fall an die Öffentlichkeit zu bringen: *„Somos miles de indígenas en México, yo puedo aceptar cambiarle el nombre a mi hija pero no es el caso porque este asunto ya es de todas la etnias“* (La Reforma 07.05.2007)

Leider behandelt der mexikanische Staat seine indigene Bevölkerung teilweise immer noch wie Menschen zweiter Klasse.

3. Die ILO Konvention # 169 und UNDRIP

Trotz aller Diskurse rund um indigene Autonomie, die bereits seit vielen Jahren in internationalen Diskussionen präsent ist – Autonomie ist nicht das gleiche wie Selbstbestimmung. Autonomie impliziert Unabhängigkeit, Selbstbestimmung vor allem, nicht von anderen bestimmt zu werden, also keiner Fremdbestimmung zu unterliegen. Den internationalen Richtlinien zugrunde liegen die Charta der Vereinten Nationen und die Erklärung der universellen Menschenrechte, laut der alle Völker das Recht zur Selbstbestimmung haben. Zusätzlich zu den universellen Menschenrechten adaptierte die ILO 1957 die Konvention #169 zum Schutz der indigenen Völker, *The Indigenous and Tribal Populations Convention*. Die Konvention #169 ist und bleibt das bis jetzt einzige rechtlich verpflichtende Instrument, zumindest im Rahmen jener Staaten, die sie ratifiziert haben, das speziell auf die Rechte indigener Völker eingeht, mit Focus auf Anerkennung, Schutz und Entwicklung ihrer indigenen Identitäten. (vgl. Yupsanis 2010:433) Die Rechte indigener Gruppen gelten *“nicht als Besonderheiten oder Privilegien, sondern [sind] als Umsetzung eines Prinzips anzusehen, das grundsätzlich allen Völkern zusteht, diesen Gruppen jedoch nach wie vor vorenthalten wird“*. (Kuppe 2011:2)

Die ILO Konvention #169 räumt indigenen Minderheiten unter anderem die Rechte ein *„to exercise control over their own institutions, ways of life and economic development and to maintain and develop their own identities, languages and religions, within the framework of the states in which they live.“* (Debeljak 2000:1f) Außerdem wird unter anderem auf das Recht auf kulturelle Integrität, Land, Ressourcen und die Eliminierung von Diskriminierung von sozialen Förderungsleistungen eingegangen. Die Konvention selbst wurde aber von indigener Seite nicht nur begrüßt, sondern wegen der paternalistischen und respektlosen Ausdrucksweise stark kritisiert. An der Formulierung der Konvention waren keine einzigen indigenen RepräsentantInnen beteiligt, obwohl in die Konvention selbst vorsieht, dass indigenen Minderheiten Mitspracherecht einzuräumen sei. Weiters versäumte es die Konvention #169, indigenen Völkern die Möglichkeit eines Vetos in Bezug auf die kommerzielle Nutzung und Ausbeutung ihrer natürlichen Ressourcen beziehungsweise der ihrer Territorien zuzusprechen. (vgl. Yupsanis 2010:445) Obwohl die Konvention in vielen Staaten, darunter auch Mexiko, mit komplizierten und kontroversen Einstellungen zu ihren indigenen Minderheiten ratifiziert wurde, so ist, insgesamt betrachtet, der Erfolg der Konvention mäßig; *„there is a general tendency in several states to avoid adhering to legally*

binding international instruments recognizing rights to subgroups of their territories, e.g. minorities, indigenous and tribal peoples, etc., for the fear of jeopardizing their national cohesion and unity.“ (Yupsanis 2010:451) Einige Jahre später erfolgte die Ausarbeitung einer weiteren Konvention, der *International Convention on Civil and Political Rights* ICCPR der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen. Auch diese Konvention unterstreicht das Recht aller Völker auf Selbstbestimmung und auf freier Entwicklung ihrer ökonomischen, sozialen und kulturellen Interessen sowie freie Nutzung ihrer natürlichen Ressourcen. Weiters schützt die Konvention ethnische, religiöse oder sprachliche Minderheiten und spricht ihnen das Recht zu, in ihrer Gemeinschaft ihre Kultur und Religion auszuüben und ihre Sprache zu sprechen. Da diese Konvention allerdings trotz allem auf individuelle Rechte und individuelle Einforderung dieser Rechte ausgelegt ist, wurden die Rechte indigener Völker nicht im speziellen angesprochen, weil der kollektive Charakter indigener Rechte in einer individuellen Einforderung ebendieser nicht umsetzbar ist. (vgl. Debeljak 2000, Yupsanis 2010) Gleichzeitig mit der ICCPR wurde die *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* CERD umgesetzt. Die Artikel dieser Konvention beinhalten das Recht auf Gleichbehandlung durch den Gesetzgeber und, grob formuliert, weitere Staatsbürgerschaftsrechte für ethnische Minderheiten. Die Konvention war der Grundstein für indigene Einforderung von staatlicher Anerkennung als Minderheiten und der Anerkennung ihrer Land- und Besitzrechte. (vgl. Debeljak 2000:2)

Zusätzlich zu der Ratifizierung von ILO Konvention #169 und CERD hat Mexiko auch die CEDAW Konvention ratifiziert, die *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, und ist daher rechtlich an die uneingeschränkte Gleichstellung von Frauen, auch jener, die in die Bereiche Minderheiten und Indigene der anderen Konventionen fallen, gebunden. (vgl. Gross 2010:8)

In den frühen 1980igern wurde die *Working Group on Indigenous Populations* gegründet, die nun erstmals auch VertreterInnen von indigenen Völkern in den Dialog mit einbezog. Die Arbeitsgruppe teilte sich, thematisch, in folgende Bereiche auf: Abmachungen und Erklärungen zwischen Staaten und indigenen Völkern; Land, Landrechte und Umwelt sowie Bewahrung indigener Traditionen. (Debeljak 2000:3f) Im Jahr 1985 begann die *Working Group* an einem Entwurf zur *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* UNDRIP zu arbeiten. Der Deklarationsentwurf ist ein sehr umfassendes Dokument, das sowohl auf kollektive wie individuelle Rechte indigener Völker eingeht. „*It recognizes the right of indigenous peoples to express their distinct identity whilst retaining all rights of*

nationality (Art 5 and 32). It contains non-discrimination clauses (Art 2, 43) and the right to self-determination (Art 3 and 31). It includes articles relating to physical and cultural genocide (Art 6 and 7) and to land, resources and intellectual property (Art 10 and Pt VI). There are also provisions relating to the practice, manifestation, development, teaching and revitalization of indigenous peoples' cultural traditions and customs (Part III); media and education and issues relating to the public life of indigenous peoples and to its development (Part V) [...] The Draft declaration also envisages mutually acceptable and fair procedures for the resolution of conflicts that may arise between indigenous peoples and States.” (Debeljak 2000:5f)

Der Entwurf stieß auf großen Widerstand, allen voran aus USA, Frankreich, Japan und Großbritannien, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen; hauptsächlich wegen des Konzepts kollektiver Rechte an sich. Die USA wollte indigene Rechte ausschließlich als Minderheitenrechte ansehen, während Menschenrechte sich nur auf Individuen beziehen dürften. Frankreich warnt vor großen Konflikten im Aufeinandertreffen von individuellen und kollektiven Rechten, die es mit allen Mitteln zu vermeiden gilt. (vgl. Debeljak 2000:7)

Für die Arbeitsgruppe bestand zwar kein Zweifel an der Notwendigkeit, indigenen Völkern kollektive wie individuelle Rechte zu garantieren, sie sah sich aber mit einem Definitionsproblem konfrontiert – nämlich dem, was genau indigene Völker sind, wer indigen ist und wer nicht. Das Menschenrechtskomitee der Vereinten Nationen hatte eine recht enge Definition von indigenen Personen angewandt; für sie waren alle indigen, die in einer indigenen Gemeinde geboren und aufgewachsen sind. Die Arbeitsgruppe der UNDRIP wollte Indigenität breiter definieren als „*the descendants of the original inhabitants of conquered territories possessing a minority culture and recognizing themselves as such*“. (Debeljak 2000:14) Viele Mitglieder der Arbeitsgruppe sahen aber keine Notwendigkeit darin, eine Definition von Indigenität zu liefern, da in der CERD bereits Artikel 8 Individuen das “*right to identify themselves as indigenous and to be recognized as such*” einräumt. (Debeljak 2000:15) Um indigenen Völkern eine Stimme innerhalb der Vereinten Nationen zu verleihen wurde Ende der 1990iger das *Permanent Forum on Indigenous Issues* gegründet, wodurch für indigene Völker Partizipationsmöglichkeiten einerseits auf legislativer Ebene bei Ausarbeitung von Richtlinien, andererseits bei der Erfassung und Erstellung von Datenmaterial und Studien indigene Völker betreffend, sowie auch der Verteilung, des Monitorings und der Evaluierung von Finanzmittelflüssen zur Unterstützung von indigenen Völkern, geschaffen wurden. (Debeljak 2000:16f) Im Jahr 2007 wurde schlussendlich die

UNDRIP Deklaration mit 143 unterstützenden Stimmen und 4 Gegenstimmen in der *United Nations General Assembly* angenommen. (Badger 2011:2) Deklarationen aber geben nur Richtlinien vor, im Gegensatz zum rechtlich verbindlichen Charakter ratifizierter Konventionen.

Seit dem Anfang der 1990iger Jahre herrscht auch in den Nationalstaaten selbst eine rege Diskussion über die Stellung beziehungsweise Sonderstellung von indigenen Völkern innerhalb der Staaten. Indigene Völker werden aber im Allgemeinen im internationalen Recht und in den einzelnen nationalstaatlichen Verfassungen nicht als Nationen angesehen, außer in Bolivien, Kolumbien und Ecuador. (vgl. Overmyer-Velázquez 2003:15ff) Paradoxerweise können genau diese universell geltenden Menschenrechte, die eigentlich dem Schutz der Bevölkerung vor willkürlicher Staatsgewalt dienen sollten, verwendet werden, um indigene Autoritäten an staatlichen Behörden auszuliefern. (vgl. Collier/Speed 2000:878) Um die indigene Bevölkerung vor allzu wörtlicher Auslegung der universellen Menschenrechte zu schützen, wurden in der ILO Konvention #169 Sonderrechte für indigene Völker eingeräumt. Mexiko hat die Konvention, wie viele andere Staaten auch, ratifiziert, wodurch die Konvention rechtlich auf einer Ebene mit der Verfassung steht. Die Konvention räumt den indigenen Völkern unter anderem den Erhalt und das Ausleben ihrer traditionellen Kultur und Gebräuche, Selbstbestimmung und volles Mitspracherecht bei allen staatlichen Entscheidungen, die sie betreffen könnten, sowie Rechte an ihren Ländern und Territorien, ein. (vgl. Speed 2002:219) Auch spricht die Konvention von indigenen Völkern auf Grund von Selbstbezeichnung. Einer gewissen Sprachgruppe oder Ethnie anzugehören ist also kein Kriterium. Obwohl laut der mexikanischen Verfassung eindeutig das Bewusstsein der indigenen Identität als fundamentales Kriterium zur Determination, ob jemand als indigen gilt, genannt wird: „*LA CONCIENCIA DE SU IDENTIDAD INDIGENA DEBERA SER CRITERIO FUNDAMENTAL PARA DETERMINAR A QUIENES SE APLICAN LAS DISPOSICIONES SOBRE PUEBLOS INDIGENAS.*“ (UNAM 2009, Art. 2); so werden statistisch wie sozial nur MexikanerInnen, die im täglichen Gebrauch mindestens eine indigene Sprache sprechen, als indigen angesehen.

Etwa seit der Zeit der Schuldenkrise der 1980iger lassen sich neoliberale und nationalistische Strömungen beobachten, die sich für den (oberflächlichen) Pluralismus stark machen. Die Veränderungen der Gesellschaft, die mit den Strukturanpassungsprogrammen und den Privatisierungen einhergingen, führten aber auch bei GegnerInnen der neoliberalen Politik zu verstärkter Auseinandersetzung mit Menschenrechten. Beide verstehen Menschenrechte - und

indigene Rechte - als Notwendigkeit beziehungsweise Mittel zum Zweck, um staatliche Integrität zu garantieren. Um die Einbettung der marginalisierten und indigenen Bevölkerung und vor allem indigener Frauen in neoliberale Strukturen zu garantieren, wurden ihnen gewisse Grundrechte zuerkannt. Dies sollte die innerstaatliche Stabilität fördern. Weiters lässt sich durch die breitere Vernetzung der Welt feststellen, dass es immer schwieriger für Staaten wird, sich internationalen Konventionen zu entziehen. Es schadet schlicht und einfach ‚dem guten Ruf‘. Mexiko hat sich in weiser Voraussicht für eine sofortige Unterstützung sämtlicher internationaler Verträge entschieden, frei nach dem Motto *do good and talk about it*. Obwohl der Neoliberalismus also eindeutig als förderlich für die Anerkennung gewisser grundlegender Menschenrechte gelten mag, so ist er dennoch nicht gerade für deren uneingeschränkte Implementierung bekannt: *„neoliberalism’s cultural project entails a proactive recognition of a minimal package of cultural rights, and an equally vigorous rejection of the rest [...] “neoliberal multiculturalism” functions to limit the challenge of collectivities, in part by dividing indigenous people, articulating them as those who are “acceptable” and those who are “unacceptable” to the state.”* (Hale nach Speed, Speed 2005:34)

Der Hauptgrund, warum indigenen Völkern nicht mehr absolute Autonomie zugestanden wird ist, dass die Staaten Abspaltungen und separatistische Bestrebungen fürchten: *„the most significant issue standing in the way of more widespread grants of autonomy is a concern about the fragmentization or dismemberment of states with the resultant potential for conflict“*. (Gesell 1997:8) Die Vereinten Nationen möchten allerdings in der *Vienna Declaration* deutlich unterstreichen, dass die Anerkennung indigener Völker keineswegs dazu dienen sollte, separatistische Bewegungen zu rechtfertigen: *„nothing in the foregoing paragraphs shall be constructed as authorizing or encouraging any action which would dismember or impair, totally or in part, the territorial integrity or political unity of sovereign and independent States“*. (Vienna Declaration nach Gesell 1997:8)

Für weltweite Diskussionen sorgen nach wie vor nicht nur der Grad der garantierten (oder nicht garantierten) Autonomie, sondern auch die kommerzielle Nutzung von indigenen Territorien, etwa wenn plötzlich natürliche Ressourcen wie Edelmetalle oder Erdöl entdeckt werden, sowie der kommerziellen Nutzung von indigenem geistigem Eigentum. Dies kann sich auf die Nutzung von Heilpflanzen bis hin zur Reproduktion indigener Symbole und Muster beziehen. In beiden Fällen sind die indigenen Betroffenen meist nicht ausreichend entschädigt worden. (vgl. Britz/ Lipinski 2001)

4. Usos y costumbres und die Verfassungsreform

Durch die Ratifizierung der ILO Konvention 169 wurde 1991 auch in Mexiko der Grundstein zu mehr Anerkennung indigener Volksgruppen geleistet und der Schutz der indigenen Bevölkerung und ihrer Sprachen, Traditionen, Riten und Gebräuche aber auch Rechte in die Verfassung von 2001 aufgenommen. (vgl. Yupsanis 2010:433) Wie oft jedoch hat die praktische Umsetzung wenig mit der Grundidee der Konvention zu tun. *„Gerade weil hier eine Zentralfunktion des modernen Territorialstaates, nämlich das Monopol über Rechtsetzung und Rechtsprechung, in Frage gestellt wird, laufen entsprechende Entwicklungen besonders zäh, weil sie auf Einwände und Widerstände vielfältiger Art treffen.“* (Kuppe 2011:7) Mexiko war, mit einigen Ausnahmen, an allen internationalen Konventionen und Deklarationen, der ersten Generation in den 1950/60iger Jahren sowie der zweiten Generation ab den 1980iger beteiligt. Trotzdem *„whereas Mexico tends to enthusiastically adhere to U.N. multilateral conventions as a matter of principle, the actual implementation or enforcement of some of the key legal principles included in these conventions leaves much to be desired. Unfortunately, this was the case with human rights“*. (Vargas 2004:17) In den Artikeln der Konvention 169 wird unter anderem die Anerkennung der Volksgruppen und ihre politische, rechtliche, territoriale und ökonomische Autonomie in den Vordergrund gestellt, in der Realität jedoch kann noch nicht von vollständiger Autonomie gesprochen werden. (vgl. González Galván 2010:286ff)

Nachdem aber die unterschiedlichsten Meinungen ‚innerhalb‘ der indigenen Bevölkerung darüber herrschen, was denn nun Autonomie für sie überhaupt bedeutet, ist es wohl noch ein langer Weg bis dorthin. Der Akt der Indigenen, sich – einzeln oder kollektiv - zu überlegen, was genau ihre Forderungen an Autonomie und Selbstbestimmung sind, ist aber unbestritten ein sehr wichtiger. Die mexikanische Zeitung La Reforma hat Angehörige unterschiedlichster indigenen Ethnien dazu befragt, was denn für sie Autonomie bedeute. Separation vom mexikanischen Staat wurde kein einziges Mal genannt. (La Reforma 01.04.2001)

Obwohl die Verfassung der Mexikanischen Vereinigten Staaten 2001 erweitert wurde und indigene Völker und ihre Besonderheiten nun erstmals in Mexiko auch offiziell anerkannt wurden, beziehen sich bis heute viele indigene Forderungen darauf, dass die *San Andres Accords* wieder Gültigkeit erlangen, nachdem diese seitens der Regierung nachträglich zurückgezogen, beziehungsweise an deren Umsetzung einfach nicht weiter gearbeitet wurde; *„conservative constitutionalists proclaimed the agreements unconstitutional; and the*

government withdrew its support for the accords shortly after signing them”. (Speed 2005:39) In den Augen der indigenen Bevölkerung war die Verfassungsreform von 2001 ein eindeutiger und inakzeptabler Rückschritt, und die ursprünglichen Forderungen werden nach wie vor als wichtig betrachtet und deren Erfüllung eingefordert. Die Verträge von San Andres wurden 1996 zwischen dem mexikanischen Staat und der zapatistischen Bewegung geschlossen und teilten sich in folgende Unterpunkte: Friedensverhandlungen, das Einstellen militärischer Operationen gegen das EZLN *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, die Aufhebung der Haftbefehle gegen die Verantwortlichen des EZLN und den Aufbau einer Kommission, die die weiteren Verhandlungen unterstützt. Die Initiative zur Verhandlungen mit der Kommission und den Zapatisten wurde COPCOA genannt. Da der Regierung die von der Initiative ausgearbeiteten Vorschlägen in einigen Punkten überhaupt nicht zusagten, gründete der damalige Präsident Zedillo von der alt/neuen Regierungspartei PRI kurzerhand eine Initiative zur Verfassungsänderungen nach seinen Vorstellungen, die dann auch ohne weitere Konsultation mit der COPCOA Initiative umgesetzt wurde. (vgl. Lopez 2005: ohne Seite; Druckversion 4f; Gesell 1997:4) Unter den darauf folgenden Präsidenten Fox und Calderón von der PAN stabilisierte sich die Situation um die Zapatisten und die indigenen Aufstände. Es bleibt abzuwarten, wie die Politik gegenüber der indigenen Bevölkerung der wieder amtierenden PRI Regierung aussieht. Die Verfassungsreform stellt jedoch ohne Zweifel den Grundstein für die heutige Gültigkeit von *usos y costumbres* dar, wenn auch natürlich das staatliche Recht Mexikos weiter Gültigkeit behält: „*it is important to mention that several Mexican communities are still ruled under the two parallel governance systems – the national jurisprudential framework composed of laws and rules, as backed by the constitution, and the system of usos y costumbres, related to local traditions of community self-regulation, justice management and administration of natural resources*” (Guevara-Henández et al 2011:32)

Usos y costumbres stellt ein flexibles Handlungssystem dar, mit dem indigene Gemeinden ein Alternativmodell in Verwaltung, Kommunikation, Familienrecht, Strafrecht, Verteilung und Sozialem, basierend auf indigenen Traditionen, Gebräuchen und Moralvorstellungen vollziehen können. Dies kann sich etwa in der Art äußern, wie Entscheidungen getroffen werden, wer die Gemeinde repräsentiert, wie mit Ressourcen umgegangen wird, wie mit sozialer Arbeit, die die ganze Gemeinde betrifft, und vieles mehr. Traditionen und Gebräuche sind und bleiben ein lebendiges, veränderbares, unkontrollierbares und schwammiges soziales Phänomen. Diese Unkontrollierbarkeit durch den Staat stellt ein Problem dar, da einerseits vor dem Gesetz alle MexikanerInnen gleich sind, aber dann doch nicht, wenn in Gemeinden

mit *usos y costumbres* das indigene, nicht das staatliche Recht angewandt wird. Andererseits gilt für die indigene Bevölkerung, die außerhalb der Zonen mit *usos y costumbres* lebt, das indigene Recht nicht. In 570 Gemeinden wird derzeit die staatlich anerkannte indigene Verwaltungsform über *usos y costumbres* praktiziert. Von den fast 7 Millionen Menschen, die täglich eine oder mehrere indigene Sprachen sprechen (und sich somit laut mexikanischem Statistikamt als indigen definieren), leben 82% in Klein- oder Kleinstgemeinden. (INEGI 2010 b) Die Anwendung von *usos y costumbres* ist ausschließlich auf die 570 Gemeinden begrenzt und hat außerhalb dieser keine Gültigkeit. Umgekehrt ist aber staatliches Recht in *usos y costumbres* Gemeinden nicht gänzlich außer Kraft, sondern eher ‚teilweise aufgehoben‘. Was das genau bedeutet, soll nun anhand des Verfassungstextes erläutert werden:

“A. ESTA CONSTITUCION RECONOCE Y GARANTIZA EL DERECHO DE LOS PUEBLOS Y LAS COMUNIDADES INDIGENAS A LA LIBRE DETERMINACION Y, EN CONSECUENCIA, A LA AUTONOMIA PARA: [...] II. APLICAR SUS PROPIOS SISTEMAS NORMATIVOS EN LA REGULACION Y SOLUCION DE SUS CONFLICTOS INTERNOS, SUJETANDOSE A LOS PRINCIPIOS GENERALES DE ESTA CONSTITUCION, RESPETANDO LAS GARANTIAS INDIVIDUALES, LOS DERECHOS HUMANOS Y, DE MANERA RELEVANTE, LA DIGNIDAD E INTEGRIDAD DE LAS MUJERES.” (UNAM 2009, Art. 2)

Die Verfassung garantiert also die Anerkennung, Autonomie und Selbstbestimmung der indigenen Völker und die Anwendung ihrer Rechtsnormen bei internen Konflikten (und ausschließlich bei internen Konflikten); solange diese sich der staatlichen Verfassung unterwerfen und individuelle Rechte, Menschenrechte und die Rechte der Frauen achten.

Diese ‚Schrankenklausele‘ bedeutet, dass der Staat in sämtlichen Angelegenheiten das letzte Wort hat. (vgl. Kuppe 2011) Genau das bedeutet aber erstens eine drastische Einschränkung der Autonomie, nämlich einer Autonomie, die sich im Rahmen der Verfassung zu bewegen hat; andererseits widerspricht es auch der Grundidee vieler indigener Völker, die das Kollektiv über das Individuum stellt, das individuelle Menschenrecht zu akzeptieren. Autonomie bedeutet vor allem, nicht von anderen bestimmt zu werden. Dies lässt sich nur erreichen, wenn Indigene in alle Ebenen der staatlichen Verwaltung vordringen. Und das nicht nur als ‚Consultant‘ für indigenen Angelegenheiten, sondern eben als Mitwirkende in Entscheidungsprozessen. Sehr wichtig bleibt es auch daran zu arbeiten, einen eigenen Kontrollmechanismus für *usos y costumbres* zu kreieren, der die Schwammigkeit beendet. Leider schließt die derzeitige mexikanische Politik eine breite Partizipation der indigenen Bevölkerung nach wie vor aus: „*the appropriation by the Mexican state of a multicultural*

discourse does not reflect the real adaption of a multicultural approach to governance”
(Speed 2005:43)

Die Verfassungsänderung stieß in Mexiko auf breite Kritik. Die indigene Bevölkerung sah sich in grundsätzlichen Belangen betrogen, viele Stimmen in der nicht-indigene mexikanischen Bevölkerungsmehrheit warnten vor Balkanisierung. Sie alle waren sich einig, dass die Verfassungsreform ein Fehler war. Der damalige Gouverneur von Oaxaca, José Murat, meinte: *„Ahora ya queda por escrito, en tinta y papel y precisamente en la Constitución general de la República, que existen dos Méxicos: el México que tiene derecho a la plena ciudadanía, y el México que tiene limitados sus derechos, como son los hombres y mujeres de los pueblos indígenas, porque no son sujetos de derecho público”*. (La Reforma 16.08.2001)

Das positive Bild von der Verfassungsreform und dem Projekt *usos y costumbres* muss aufrecht bleiben, sonst wäre die Regierung gezwungen, Fehler einzugestehen. So prallt ernst zu nehmende Kritik meist ab. Anstatt *usos y costumbres* als das zu sehen, was es ist, als Projekt um kulturelle Normen, die mit der Zeit wachsen und sich verändern müssen, denken viele, dass der mexikanische Staat sie als starres und homogenes Gebilde wahrnimmt: *“cuando el Estado define a ciegas los derechos [...] y cuando se pretende que la definición misma sea la solución al problema de fondo, el Estado mismo crea las condiciones para elevar el espiral de conflictos“* (La Reforma 16.06.2002) Dass das nicht ganz zutrifft, wird im Kapitel ‚Wahrnehmung von *usos y costumbres*‘ im Interview mit Lic.^a Xel Ha Almazán näher erläutert. Es gilt nämlich, und das ist auch dem mexikanischen Staat klar, die vielen im Alltag auftretenden wichtigen Fragen zum Umgang mit *usos y costumbres* zu klären, vor allem die personelle sowie örtliche Zuständigkeit und die Partizipation der indigenen Bevölkerung bei der Umsetzung des Rechtspluralismus. (vgl. Kuppe 2011)

4.1. Details zur Verfassung

Um nun auf die tatsächlichen Recht und Pflichten der indigenen Bevölkerung sowie des mexikanischen Staates einzugehen, werden hier Teile der Artikel No.2 der mexikanischen Verfassung genauer analysiert. Zwar wurden auch andere Artikel abgeändert, jedoch reicht dieser eine vollkommen aus, um ein umfassendes Bild der Verfassungsänderung zu bekommen. Die mexikanische Föderation sorgt sich nicht erst seit dem Aufstand der Zapatisten um ihre territoriale Stabilität; so steht in der Verfassung auch nicht zufällig: *“LA NACION MEXICANA ES UNICA E INDIVISIBLE”* (UNAM 2009, Art. 2) Die Bestrebungen der Vereinten Nationen und der ILO, indigenen Völkern das Recht auf Selbstbestimmung zu garantieren, sollten aber nicht als Unterstützung von Separationsbewegungen angesehen werden. Beide möchten deutlich unterstreichen, dass die Anerkennung indigener Völker keineswegs dazu dienen sollte, separatistische Bewegungen zu rechtfertigen. (vgl. Gesell 1997:8)

In der aktuellen Verfassung der mexikanischen Föderation wird die pluralistische und multikulturelle Seite Mexikos hervorgehoben, und damit auch die wichtige Rolle der indigenen Bevölkerung in der Geschichte anerkannt: *„LA NACION TIENE UNA COMPOSICION PLURICULTURAL SUSTENTADA ORIGINALMENTE EN SUS PUEBLOS INDIGENAS QUE SON AQUELLOS QUE DESCIENDEN DE POBLACIONES QUE HABITABAN EN EL TERRITORIO ACTUAL DEL PAIS AL INICIARSE LA COLONIZACION Y QUE CONSERVAN SUS PROPIAS INSTITUCIONES SOCIALES, ECONOMICAS, CULTURALES Y POLITICAS, O PARTE DE ELLAS.”* (UNAM 2009, Art. 2)

Und weiter: *“LA CONCIENCIA DE SU IDENTIDAD INDIGENA DEBERA SER CRITERIO FUNDAMENTAL PARA DETERMINAR A QUIENES SE APLICAN LAS DISPOSICIONES SOBRE PUEBLOS INDIGENAS.”* (UNAM 2009, Art. 2) Obwohl also die mexikanische Verfassung eindeutig das Bewusstsein der indigenen Identität als fundamentales Kriterium zur Determination, ob jemand als indigen gilt oder nicht, benennt, so werden statistisch wie sozial nur MexikanerInnen, die im täglichen Gebrauch mindestens eine indigene Sprache sprechen, als indigen angesehen.

Der Verfassung nach können nur jene indigenen Gruppen, die ihre indigenen Autoritäten anerkennen und die auf ihren Territorien eine ökonomische, soziale und kulturelle Einheit bilden, sich als indigene Gemeinde deklarieren: *“SON COMUNIDADES INTEGRANTES DE UN*

PUEBLO INDIGENA, AQUELLAS QUE FORMEN UNA UNIDAD SOCIAL, ECONOMICA Y CULTURAL, ASENTADAS EN UN TERRITORIO Y QUE RECONOCEN AUTORIDADES PROPIAS DE ACUERDO CON SUS USOS Y COSTUMBRES. “(UNAM 2009, Art. 2) Dies könnte als rechtlicher Hintergrund für verstärkte Partizipationsmöglichkeiten von marginalisierten indigenen Gruppen dienen. Denn wenn keine soziale und ökonomische Einheit besteht, darf in weiterer Folge rein rechtlich nicht von einer indigenen Gemeinde gesprochen werden.

“EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS A LA LIBRE DETERMINACION SE EJERCERA EN UN MARCO CONSTITUCIONAL DE AUTONOMIA QUE ASEGURE LA UNIDAD NACIONAL” (UNAM 2009, Art. 2) Dadurch verpflichten sich auch die autonomen indigenen Strukturen, die nationale Integrität zu bewahren.

Die Verfassung verpflichtet sich im Gegenzug, den indigenen Völkern folgende Autonomien anzuerkennen und zu garantieren: *„I. DECIDIR SUS FORMAS INTERNAS DE CONVIVENCIA Y ORGANIZACION SOCIAL, ECONOMICA, POLITICA Y CULTURAL II. LA LEY ESTABLECERA LOS CASOS Y PROCEDIMIENTOS DE VALIDACION POR LOS JUECES O TRIBUNALES CORRESPONDIENTES. III. ELEGIR DE ACUERDO CON SUS NORMAS, PROCEDIMIENTOS Y PRACTICAS TRADICIONALES, A LAS AUTORIDADES O REPRESENTANTES PARA EL EJERCICIO DE SUS FORMAS PROPIAS DE GOBIERNO INTERNO, GARANTIZANDO LA PARTICIPACION DE LAS MUJERES EN CONDICIONES DE EQUIDAD FRENTE A LOS VARONES, EN UN MARCO QUE RESPETE EL PACTO FEDERAL Y LA SOBERANIA DE LOS ESTADOS.IV. PRESERVAR Y ENRIQUECER SUS LENGUAS, CONOCIMIENTOS Y TODOS LOS ELEMENTOS QUE CONSTITUYAN SU CULTURA E IDENTIDAD.V. CONSERVAR Y MEJORAR EL HABITAT Y PRESERVAR LA INTEGRIDAD DE SUS TIERRAS EN LOS TERMINOS ESTABLECIDOS EN ESTA CONSTITUCION.”* (UNAM 2009, Art. 2) Somit werden indigene Sprachen, Territorien, Sozialstrukturen, Gerichte, Autoritäten und Wahlen anerkannt, und es wird die Gleichstellung der Frau gewährleistet. Auch werden der indigenen Bevölkerung Rechte an ihren natürlichen Ressourcen, im physischen wie im geistigen Sinn zugesprochen, sofern es sich nicht um ‚strategisch‘ wichtige Gegenden handelt: *„VI. ACCEDER, CON RESPETO A LAS FORMAS Y MODALIDADES DE PROPIEDAD Y TENENCIA DE LA TIERRA ESTABLECIDAS EN ESTA CONSTITUCION Y A LAS LEYES DE LA MATERIA, ASI COMO A LOS DERECHOS ADQUIRIDOS POR TERCEROS O POR INTEGRANTES DE LA COMUNIDAD, AL USO Y DISFRUTE PREFERENTE DE LOS RECURSOS NATURALES DE LOS LUGARES QUE HABITAN Y OCUPAN LAS COMUNIDADES, SALVO AQUELLOS QUE CORRESPONDEN A LAS AREAS ESTRATEGICAS, EN TERMINOS DE ESTA CONSTITUCION. PARA ESTOS EFECTOS LAS COMUNIDADES PODRAN ASOCIARSE EN TERMINOS DE LEY.”* (UNAM 2009, Art. 2) Auch die Unterstützung von gerichtlichen ÜbersetzerInnen ist in der Verfassung geregelt:

“LOS INDIGENAS TIENEN EN TODO TIEMPO EL DERECHO A SER ASISTIDOS POR INTERPRETES Y DEFENSORES QUE TENGAN CONOCIMIENTO DE SU LENGUA Y CULTURA.” (UNAM 2009, Art. 2)

Die Verfassung verpflichtet sich aber gleichermaßen, auch in allen Angelegenheiten, die die indigene Bevölkerung betrifft, grundlegende Staatsbürgerschaftsrechte zu fördern und zu schützen. “ **B. LA FEDERACION, LOS ESTADOS Y LOS MUNICIPIOS, PARA PROMOVER LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES DE LOS INDIGENAS Y ELIMINAR CUALQUIER PRACTICA DISCRIMINATORIA, ESTABLECERAN LAS INSTITUCIONES Y DETERMINARAN LAS POLITICAS NECESARIAS PARA GARANTIZAR LA VIGENCIA DE LOS DERECHOS DE LOS INDIGENAS Y EL DESARROLLO INTEGRAL DE SUS PUEBLOS Y COMUNIDADES, LAS CUALES DEBERAN SER DISEÑADAS Y OPERADAS CONJUNTAMENTE CON ELLOS. PARA ABATIR LAS CARENCIAS Y REZAGOS QUE AFECTAN A LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDIGENAS, DICHAS AUTORIDADES, TIENEN LA OBLIGACION DE [...]“** (UNAM 2009 Art.2) Somit haben indigene Autoritäten die Verpflichtung, Gleichstellung, vor allem von Frauen und marginalisierten Gruppen zu unterstützen, andernfalls sind rechtliche Schritte gegen sie möglich. Die indigenen Autoritäten verpflichten sich also: „ [...] **I. IMPULSAR EL DESARROLLO REGIONAL DE LAS ZONAS INDIGENAS CON EL PROPOSITO DE FORTALECER LAS ECONOMIAS LOCALES Y MEJORAR LAS CONDICIONES DE VIDA DE SUS PUEBLOS, MEDIANTE ACCIONES COORDINADAS ENTRE LOS TRES ORDENES DE GOBIERNO, CON LA PARTICIPACION DE LAS COMUNIDADES. LAS AUTORIDADES MUNICIPALES DETERMINARAN EQUITATIVAMENTE LAS ASIGNACIONES PRESUPUESTALES QUE LAS COMUNIDADES ADMINISTRARAN DIRECTAMENTE PARA FINES ESPECIFICOS.**” (UNAM 2009 Art.2) Die indigenen Autoritäten müssen also für das Wohlergehen ihrer Gemeinde sorgen, ökonomische Entwicklung vorantreiben und die Lebensumstände für die Mitglieder der Gemeinde verbessern. Weiters sind sie verpflichtet, den Alphabetisierungsgrad in ihren Gemeinden anzuheben, Schulbesuch, Bildung und Ausbildung für Kinder wie Erwachsene zu ermöglichen und gleichzeitig aber auch Erziehung und Bildung in ihrer eigenen Sprache und ihren eigenen kulturellen Umständen zu fördern: “**II. GARANTIZAR E INCREMENTAR LOS NIVELES DE ESCOLARIDAD, FAVORECIENDO LA EDUCACION BILINGÜE E INTERCULTURAL, LA ALFABETIZACION, LA CONCLUSION DE LA EDUCACION BASICA, LA CAPACITACION PRODUCTIVA Y LA EDUCACION MEDIA SUPERIOR Y SUPERIOR. ESTABLECER UN SISTEMA DE BECAS PARA LOS ESTUDIANTES INDIGENAS EN TODOS LOS NIVELES. DEFINIR Y DESARROLLAR PROGRAMAS EDUCATIVOS DE CONTENIDO REGIONAL QUE RECONOZCAN LA HERENCIA CULTURAL DE SUS PUEBLOS, DE ACUERDO CON LAS LEYES DE LA MATERIA Y EN CONSULTA CON LAS COMUNIDADES INDIGENAS. IMPULSAR**

EL RESPETO Y CONOCIMIENTO DE LAS DIVERSAS CULTURAS EXISTENTES EN LA NACION.” (UNAM 2009 Art.2) Weiters haben die indigenen Autoritäten dafür zu sorgen, dass ihre Gemeinde Zugang zu medizinischer Versorgung, sei es staatlicher oder indigener Natur, sowie dass genügend Nahrung (vor allem im Bereich Mutter-Kind Gesundheit) zur Verfügung steht: *„III. ASEGURAR EL ACCESO EFECTIVO A LOS SERVICIOS DE SALUD MEDIANTE LA AMPLIACION DE LA COBERTURA DEL SISTEMA NACIONAL, APROVECHANDO DEBIDAMENTE LA MEDICINA TRADICIONAL, ASI COMO APOYAR LA NUTRICION DE LOS INDIGENAS MEDIANTE PROGRAMAS DE ALIMENTACION, EN ESPECIAL PARA LA POBLACION INFANTIL.* (UNAM 2009 Art.2)

Außerdem müssen indigene Autoritäten technische wie soziale und ökonomische Infrastruktur aufbauen, für nachhaltige Entwicklung sorgen und Migrationsströme inkorporieren: *“IV. MEJORAR LAS CONDICIONES DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS Y DE SUS ESPACIOS PARA LA CONVIVENCIA Y RECREACION, MEDIANTE ACCIONES QUE FACILITEN EL ACCESO AL FINANCIAMIENTO PUBLICO Y PRIVADO PARA LA CONSTRUCCION Y MEJORAMIENTO DE VIVIENDA, ASI COMO AMPLIAR LA COBERTURA DE LOS SERVICIOS SOCIALES BASICOS. [...] VI. EXTENDER LA RED DE COMUNICACIONES QUE PERMITA LA INTEGRACION DE LAS COMUNIDADES, MEDIANTE LA CONSTRUCCION Y AMPLIACION DE VIAS DE COMUNICACION Y TELECOMUNICACION. ESTABLECER CONDICIONES PARA QUE LOS PUEBLOS Y LAS COMUNIDADES INDIGENAS PUEDAN ADQUIRIR, OPERAR Y ADMINISTRAR MEDIOS DE COMUNICACION, EN LOS TERMINOS QUE LAS LEYES DE LA MATERIA DETERMINEN. VII. APOYAR LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS Y EL DESARROLLO SUSTENTABLE DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS MEDIANTE ACCIONES QUE PERMITAN ALCANZAR LA SUFICIENCIA DE SUS INGRESOS ECONOMICOS, LA APLICACION DE ESTIMULOS PARA LAS INVERSIONES PUBLICAS Y PRIVADAS QUE PROPICIEN LA CREACION DE EMPLEOS, LA INCORPORACION DE TECNOLOGIAS PARA INCREMENTAR SU PROPIA CAPACIDAD PRODUCTIVA, ASI COMO PARA ASEGURAR EL ACCESO EQUITATIVO A LOS SISTEMAS DE ABASTO Y COMERCIALIZACION. VIII. ESTABLECER POLITICAS SOCIALES PARA PROTEGER A LOS MIGRANTES DE LOS PUEBLOS INDIGENAS, TANTO EN EL TERRITORIO NACIONAL COMO EN EL EXTRANJERO, MEDIANTE ACCIONES PARA GARANTIZAR LOS DERECHOS LABORALES DE LOS JORNALEROS AGRICOLAS; MEJORAR LAS CONDICIONES DE SALUD DE LAS MUJERES; APOYAR CON PROGRAMAS ESPECIALES DE EDUCACION Y NUTRICION A NIÑOS Y JOVENES DE FAMILIAS MIGRANTES; VELAR POR EL RESPETO DE SUS DERECHOS HUMANOS Y PROMOVER LA DIFUSION DE SUS CULTURAS. IX. CONSULTAR A LOS PUEBLOS INDIGENAS EN LA ELABORACION DEL PLAN NACIONAL DE DESARROLLO Y DE LOS ESTATALES Y MUNICIPALES Y, EN SU CASO, INCORPORAR LAS RECOMENDACIONES Y PROPUESTAS QUE REALICEN. PARA*

GARANTIZAR EL CUMPLIMIENTO DE LAS OBLIGACIONES SEÑALADAS EN ESTE APARTADO, LA CAMARA DE DIPUTADOS DEL CONGRESO DE LA UNION, LAS LEGISLATURAS DE LAS ENTIDADES FEDERATIVAS Y LOS AYUNTAMIENTOS, EN EL AMBITO DE SUS RESPECTIVAS COMPETENCIAS, ESTABLECERAN LAS PARTIDAS ESPECIFICAS DESTINADAS AL CUMPLIMIENTO DE ESTAS OBLIGACIONES EN LOS PRESUPUESTOS DE EGRESOS QUE APRUEBEN, ASI COMO LAS FORMAS Y PROCEDIMIENTOS PARA QUE LAS COMUNIDADES PARTICIPEN EN EL EJERCICIO Y VIGILANCIA DE LAS MISMAS. SIN PERJUICIO DE LOS DERECHOS AQUI ESTABLECIDOS A FAVOR DE LOS INDIGENAS, SUS COMUNIDADES Y PUEBLOS, TODA COMUNIDAD EQUIPARABLE A AQUELLOS TENDRA EN LO CONDUCENTE LOS MISMOS DERECHOS TAL Y COMO LO ESTABLEZCA LA LEY.” (UNAM 2009 Art.2) Alles in allem überschreiten die Verpflichtungen der indigenen Autoritäten damit die einer/s BürgermeisterIn oder einer/s BezirksvorsteherIn bei weitem. Im Grunde genommen müssen indigene Autoritäten alle Aufgaben des Nationalstaates im kleinen Maßstab erfüllen.

Erwähnenswert ist außerdem noch die Verpflichtung der indigenen Autoritäten, für die politische, soziale wie ökonomische Partizipation der indigenen Frauen zu sorgen: *“V. PROPICIAR LA INCORPORACION DE LAS MUJERES INDIGENAS AL DESARROLLO, MEDIANTE EL APOYO A LOS PROYECTOS PRODUCTIVOS, LA PROTECCION DE SU SALUD, EL OTORGAMIENTO DE ESTIMULOS PARA FAVORECER SU EDUCACION Y SU PARTICIPACION EN LA TOMA DE DECISIONES RELACIONADAS CON LA VIDA COMUNITARIA” (UNAM 2009 Art.2)*

5. Intervention der Regierung zum ‚Schutz‘ der Menschenrechte

Nach der Schuldenkrise der 1980iger Jahre führten Strukturanpassungsprogramme, neoliberale Ideologien und der NAFTA Beitritt zu großen Veränderungen in der Struktur des mexikanischen Staates, wie etwa durch Privatisierungen, Wirtschaftsförderung und gekürzte Sozialleistungen und auch durch neue, stark ideologisierte und polarisierende politische Programme. Trotz der nicht gerade menschenfreundlichen Veränderungen wurde dennoch paradoxerweise aus Gründen der Systemerhaltenden Homöostase unter dem Vorwand des Demokratisierungsprozesses die Erweiterung der Menschenrechte propagiert und gleichzeitig immer lauter von AktivistInnen gefordert. Nur so lässt sich erklären, warum einige pseudo-philanthropische Maßnahmen nicht im krassen Gegensatz zu gewaltsamen Vorgehen des Staates gegen tatsächliche Autonomie und Autokratie stehen. Der NAFTA Beitritt hatte viele negative Auswirkungen, vor allem für die indigene Bevölkerung und indigene Frauen im Besonderen. Statt Demokratisierung, einer Achtung der Menschenrechte, Multikulturalismus und Verbesserung der Lebenssituation folgten politische Willkür, Verhaftungen politischer GegnerInnen, soziale Engpässe und Gewalt. Die bäuerliche und indigene Bevölkerung sah sich mit der steigenden Konkurrenz in der Landwirtschaft durch den NAFTA Beitritt in ihrer Existenz bedroht; *„no longer protected from the volatility of the international markets, millions of mexican farmers have found themselves unable to consistently sell their products at or above the cost of production, creating substantial need for off-farm income and increased susceptibility to push/pull factors of labour migration“* (Papademetriou nach Guevara-Hernández et al 2011:34) Mittlerweile kommen dadurch nur noch etwa 8% des Gesamteinkommens ländlicher Familien aus den Erträgen der Landwirtschaft. (de Grammont nach Guevara Hernández et al 2011:35)

Immer wieder werden gewalttätige Übergriffe des Militärs zum „Schutz“ der individuellen Menschenrechte verübt. *„During the late 1990s the state government of Chiapas regularly cited the violation of individuals‘ rights as the justification for massive raids on autonomous municipalities and the jailing of autonomous authorities, even when the practices that were „violatory“ were traditional customs practiced in indigenous communities throughout the state“.* (Speed 2005:37) Nochmals muss unterstrichen werden, dass in der mexikanischen Verfassung von 2001 die pluralistische und multikulturelle Seite Mexikos hervorgehoben wird, und damit auch die wichtige Rolle der indigenen Bevölkerung in der Geschichte anerkannt wird. *„LA NACION TIENE UNA COMPOSICION PLURICULTURAL SUSTENTADA*

ORIGINALMENTE EN SUS PUEBLOS INDIGENAS QUE SON AQUELLOS QUE DESCIENDEN DE POBLACIONES QUE HABITABAN EN EL TERRITORIO ACTUAL DEL PAIS AL INICIARSE LA COLONIZACION Y QUE CONSERVAN SUS PROPIAS INSTITUCIONES SOCIALES, ECONOMICAS, CULTURALES Y POLITICAS, O PARTE DE ELLAS.” (UNAM 2009, Art. 2) Damit verpflichtet sich der Staat allerdings auch, die Erhaltung der indigenen sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Institutionen zu garantieren.

Die Verfassungsreform 2001 warf auch die Frage der politischen Repräsentanz der indigenen Bevölkerung auf. So wird anteilmäßig beschlossen, künftig 28 indigene Abgeordnete zu bestellen. Diese Abgeordneten wurden allerdings nur von Bezirken mit indigener Mehrheitsbevölkerung gewählt, so dass auch nur 53% der indigenen Gesamtbevölkerung hierzu wahlberechtigt ist. Von den so gewählten 28 Abgeordneten waren – laut ihren eigenen Angaben – immerhin 7 tatsächlich indigen. (González Galván 2010:408; 439-447)

Parallel zu Integrationsversuchen kommt es aber auch immer wieder zu blutigen Auseinandersetzungen des Militärs mit indigenen Autoritäten, vor allem im Bundesstaat Chiapas.

Die Veränderungen der Gesellschaft, die mit den Strukturanpassungsprogrammen und den Privatisierungen einhergingen, führten aber auch - paradoxerweise – zu verstärkter Auseinandersetzung mit Menschenrechten; *„neoliberal policies, being antiethical to human rights, create conditions of increasing oppression and civil society increasingly turns to human rights to defend itself. Human rights are thus understood as a response to the negative impact of neoliberal globalization“*. (Speed 2005:31f) Menschenrechte und indigene Rechte sollten aber dennoch nicht automatisch als Bedrohung des Nationalstaates verstanden werden, sondern vielmehr als ein Instrument zur Erreichung größerer sozialer Gerechtigkeit dienen. (vgl. Speed 2005:32)

Mit ein Grund, warum der Diskurs indigener Rechte in einer Periode des Neoliberalismus aufgekommen ist, mag die scheinbare ‚Unproduktivität‘ der indigenen Bevölkerung gewesen sein. Um die Einbettung der indigenen Bevölkerung und vor allem indigener Frauen in neoliberale Strukturen zu verwirklichen, wurden ihnen gewisse Grundrechte zuerkannt. Dass aber die Einbettung in neoliberale Strukturen Lohnarbeit auf der aller untersten Stufe, Saisonarbeit und Arbeitsmigration und dadurch resultierende Zerrüttung der Familienstruktur bedeutet, war bereits vor dem NAFTA Beitritt klar. Korporatismus wurde von der

mexikanischen Regierung stark gefördert und Massen der unteren Bevölkerungsschichten von der Subsistenzwirtschaft in die Lohnarbeit gedrängt. (vgl. Speed 2005:36)

Die staatliche Debatte um *usos y costumbres* und die Rechte der indigenen Bevölkerung ist gefärbt von Desinteresse; „*en términos generales [el Estado] no ha entendido la importancia de este debate y se han aferrado a puntos de vista tradicionales, conservadores, sobre el sistema político y el modelo de Estado monoétnico que no reconoce la diversidad cultural del país*“ (Rodolfo Stavenhagen, La Reforma 12.10.2002)

5.1. Die Zapatisten

Gleichzeitig mit dem NAFTA Beitritt kam es im Jänner 1994 im Bundesstaat Chiapas erstmals zu bewaffneten Aufständen des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN*, die sich nach der im mexikanischen Bürgerkrieg rund um Emiliano Zapata Anfang des 20. Jahrhunderts gebildeten Freiheitsbewegung benannt hatten. Eine der Forderungen Emiliano Zapatas war eine größere Landreform, im frühen 20. Jahrhundert wurden (heute in anderer Form noch) existierende *ejidos* geformt, kollektives Land, „*a form of inalienable local land sovereignty. The rise of the ejido in Mexico was the first widespread and institutional recognition of land's 'social function' and the use of natural resources*“. (Guevara-Hernández 2011:36)

Die Frauen und Männer der zapatistischen Armee besetzten innerhalb weniger Stunden die Städte Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo und San Cristóbal de las Casas, wo Teile des Rathauses in Brand gesetzt wurden (es bleibt zu erwähnen, dass das Haus leer war - es gab daher keine Verletzten, das Feuer diente der Vernichtung von Akten). (vgl. Mesri 2003:1f; Maddox 2003:2) Bewegungen von indigenen Volksgruppen, die sich gegen die staatliche Hegemonie richten, haben emanzipatorische, progressive und Macht ergreifende Züge. (vgl. Speed 2005:30) Das Einflussgebiet der Zapatisten ist größtenteils eine schwer zugängliche, abgelegene, wenig urbanisierte Region im südwestlichen Mexiko mit einem hohen Anteil an indigener Bevölkerung.

Grund für den Aufstand war aber nicht nur der NAFTA Beitritt, sondern vor allem die neoliberale Politik, die diesem vorausging: „*the main support for the EZLN came from middle*

peasants and small proprietors, migrants who had originally colonized land in Chiapas and who had then proceeded to establish themselves in ejidos and producer cooperatives. They were the ones [...] who suffered most when the Mexican state began to implement a neoliberal program, and withdrew agricultural subsidies on which their continued existence as peasants depended.” (Brass 2007:661) Ihre Wut richtete sich in erster Linie gegen die am Anfang der 1990iger verabschiedete Landreform, die im neoliberalen Stil Kollektive und Kommunen, vor allem *ejidos* auflösen sollte. (Vargas 2004:13) Dieses Gesetz war ursprünglich darauf ausgerichtet, kollektive Territorien, also vor allem die der indigenen Bevölkerung, zu schützen. Mit der neuen Landreform, in Vorbereitung auf den NAFTA Beitritt und um die Wirtschaft zu modernisieren, hat die Regierung diesen Artikel abgeändert, „*allowing individual shareholders in communal lands to sell their shares to buyers outside the community*“. (Gross 2010:6) Zusätzlich kam es in den späten 1980igern zu Umstrukturierungen in den Gemeinden Chiapas. Vor 1989 war es üblich, mehrere Gemeinderäte zu haben, einen von jeder größeren Partei; „*however, the state PRI stopped this practice, making a new law that allowed each village to have only one magistrate, who would be appointed by the PRIsta governor*“. (Maddox 2003:7) Die Gemeinden waren somit nicht nur ihrer politischen Mehrparteiensystems beraubt, sondern auch zusätzlich der Willkür des PRI Gemeinderates ausgesetzt. Weiters operierten die neuen PRI Gemeinderäte nach mexikanischem Recht, nicht wie bisher nach traditionellem Recht. (Maddox 2003:7)

Die Zapatisten teilen ihr Gebiet in Machtzentren, den sogenannten *Aguascalientes*. Als sich die Beständigkeit ihrer Machtausübung bestätigte, wandelten sie im Sommer 2003 ihre ‚Hot Spots‘ in *Caracoles* um, in Stize der *Juntas de Buen Gobierno*. (La Reforma 10.08.2003) Allein der Name unterstellt, dass in staatlichen Behörden nicht in der Lage sind, *good governance* zu garantieren. Die Aktivitäten der Zapatisten an sich basiert auf einer bottom-up Bewegung, der Ursprung ihrer Rechtsphilosophie liegt auch in den gleichen Personen, die diese leben und ausüben. Daher bezieht sich auch das Konzept der *usos y costumbres* unter den Zapatisten auf Rechte und Gewohnheiten, die bereits in den Gemeinschaften existierten, die also nicht auf das staatliche Recht zurückzuführen sind. (vgl. Speed 2005:42)

Vor allem seit dem Aufstand der Zapatisten stand der ‚Schutz‘ der Menschenrechte für die mexikanische Regierung und die Offiziere des Staates und der Bundesstaaten im Vordergrund. Wobei die nicht eingehaltenen Menschenrechtsstandards die Zivilbevölkerung betrifft, die vor den indigenen Autoritäten geschützt werden muss, nicht aber vor den vielen

militärischen und paramilitärischen Übergriffen von staatlicher Seite. Die staatlichen und bundesstaatlichen Autoritäten haben in einer der Hochburgen der Zapatisten, in San Cristóbal de Las Casas zwei Büros von staatlichen Menschenrechtskommissionen eröffnet, der CNDH und der CEDH, um die indigenen Autoritäten über die Staatsbürgerschaftsrechte von MexikanerInnen aufzuklären. Diese ‚Erziehungsmaßnahme‘ ist eine *„continuation of the now discredited government policy known as „indigenismo“, whose aim was to „civilize“ Mexico’s Indians by erasing cultural differences.[...] the state government of Chiapas has been trying to teach indigenous officials to obey and enforce state laws, particularly in situations where state laws conflict with customary norms“*. (Collier/Speed 2000:888)

Endogene Faktoren wie die indigene Befreiungsarmee der Zapatisten aus Chiapas können durchaus zu Veränderungen der Gesellschaftsstruktur und der Geschlechterrollen beitragen. Der ‚neue‘ Aufstand der Zapatisten 1994 gab in ihrer Grundidee den indigenen Frauen eine gleichgestellte Rolle als Revolutionärinnen; innerhalb der Bewegung wurde Sexismus nicht toleriert, sondern Gesetze zum Schutz der Gleichstellung entworfen, die das Recht der Frauen auf politische Aktivität, Recht auf Arbeit bei fairer Bezahlung sowie das Recht auf Selbstbestimmung in allen Situationen garantieren sollten. Entgegen der Studie von McKenzie/ Rapoport und dem Bestreben der Zapatisten sowie auch der dort ansässigen Menschenrechtsorganisationen haben viele indigene Frauen dennoch noch immer keinen Zugang zu Bildung, sie gelten als Bewahrerinnen der Traditionen und sprechen oftmals kaum Spanisch, Berichte von Zwangsehen, Vergewaltigungen und Verschleppungen gleichen jener aus der Kolonialzeit. (Newdick 2005; McKenzie/ Rapoport 2006)

Über viele Jahrzehnte wurde die indigene Bevölkerung mit Einschüchterungen und Landvertreibungen durch Großgrundbesitzer konfrontiert. Dies geschah mit Unterstützung der lokalen Autoritäten und daher mit Mitwissen des Staates: *„[t]hey would let the Indians move in and clear the land. Then, as soon as they got it in usable shape, the loggers and ranchers would force them out – without any compensation“*. (Robberson nach Vargas 1994:13) So wurden die indigenen Volksgruppen mit der Zeit aus sämtlichen fruchtbaren Regionen vertrieben und hatten vorerst Berghänge und schlussendlich nur noch die kaum zugänglichen Regenwälder als Anbaugelände. Die so perpetuierte bittere Armut und die kontinuierliche staatliche Ignoranz gegenüber der Probleme der indigenen Landbevölkerung in Chiapas waren der Hauptauslöser für die bewaffneten Aufstände. Mit der Hilfe von lokalen Medien ließen sie ihr Manifest an die staatlichen Autoritäten weiterleiten, das sich grob in 10 Grundforderungen unterteilt: Recht auf Arbeit, Land, Unterkunft, Ernährung, Gesundheit,

Bildung, Freiheit, Demokratie, Gerechtigkeit und Frieden; aber auch politische Forderungen wie der Austritt aus dem NAFTA Abkommen und der Rücktritt der Regierung, aber auch unter anderem Änderungen der Verfassung, etwa in punkto Landverteilung und Rückerstattung der Gebiete der indigenen Bevölkerung (vgl. Vargas 1994:3, 25ff) Binnen kurzer Zeit schickte die mexikanische Regierung unter Salinas ihre Armee nach Chiapas um mittels „*bombing of inhabited towns; illegal and arbitrary detentions; unconstitutional searches of homes; abuses of authority; intimidations and threats to individuals and groups; torture; forced and involuntary disappearances [of persons]; homicide of civilians and summary executions*“ die Aufstände zu beenden. (Correa et al nach Vargas 1994:6)

Da sich auch in der Vergangenheit in der Region immer wieder indigener Widerstand formiert hat, war in Chiapas die Bildung indigener Bewegungen strafbar, „*legal and peaceful struggle is punished and repressed*“. Dieses Strafrecht in der Verfassung Chiapas wurde überarbeitet und machte stattdessen unter anderem die gängige Praxis der Landvertreibungen strafbar. „*The code provides for a variety of vaguely defined political offences that state government officials may selectively enforce against dissident peasants or political opponents to maintain its tight control over the state population. The code's provisions may be interpreted to criminalize nearly every gathering of people who assemble publicly to protest governmental conduct or inaction*“. (Vargas 1994:30, 32)

Trotz der vielen gewalttätigen Auseinandersetzungen mit dem Militär und der Polizei gelang es den Zapatisten, über die Jahre hinweg ihre Machtstellung in Chiapas zu erhalten und über große Gebiete auszubauen. Mit der Einführung von *usos y costumbres* wurde die Bewegung der Zapatisten zwar nicht legalisiert, in der Realität jedoch wurde ihr Einfluss dadurch noch größer. In den letzten Jahren ist es relativ still um die Zapatisten geworden, aber nicht etwa weil alle ihre Forderungen erfüllt worden sind. „*Algunos dicen que „el silencio habla fuerte“ [...] si no se resuelve el conflicto latente, y a veces no tan latente, mediante el diálogo y la negociación, existirán condiciones de tensión y de conflictividad y de un potencial de violencia muy alto*“ (Stavenhagen, La Reforma 12.10.2002)

Die soziale Spannung, die die Konflikte ausgelöst hat, bleibt erhalten. „*La tensión social y riesgo de estallidos en el sureste y otras regiones del país seguirán latentes mientras no se resuelvan la dramática pobreza en la que viven los indígenas, sus problemas de tierra, los caciquismos locales, la presencia de grupos paramilitares, las rivalidades internas, [y] los conflictos por el manejo de recursos*“ (Stavenhagen, La Reforma 12.10.2002) Der

Sonderbeauftragte der Vereinten Nationen für Menschenrechte und fundamentale Rechte der indigenen Völker gibt an, dass *“las políticas gubernamentales adoptadas hasta ahora para atender a las etnias han mostrado ser ineficaces para abatir la marginación acumulada por siglos”*; dazu der Anthropologe Stavenhagen weiter: *“Los más de 50 años de políticas indigenistas no han cambiado la vida de los indígenas. Los indicadores demuestran que, en general, viven en situaciones realmente dramáticas de pobreza y marginación. Siuguen sin acceso a obras sociales, han tenido que migrar para subsistir”* (Stavenhagen, La Reforma 12.10.2002)

Der Schutz der Menschenrechte und der Rechte der Frauen wird wiederholt als Argument gegen *usos y costumbres* eingesetzt, obwohl in Chiapas das Militär mit Verschleppungen Massenmorden, Vergewaltigungen, Folterungen und Bombardierungen gegen die Zivilbevölkerung vorgeht. *Usos y costumbres* ist ein gern hervorgehobenes Attribut des mexikanischen Staates, solange dabei keine wirkliche Autonomie entsteht, das ‚Recht‘ auf Rechte gilt nur, solange es nicht gegen die Regierung strebt. Nachdem aber die Zapatisten seit nunmehr als 25 Jahren ein funktionierendes Alternativmodell zum mexikanischen Staat darstellen, sind sie zu einer großen Bedrohung geworden. Aber nicht nur die Alternative zur staatlichen Verwaltung macht die Zapatisten gefährlich, sondern dass es sich trotz allem um eine bewaffnete Bewegung handelt, deren Forderungen noch dazu breite internationale Unterstützung erhalten. Auch die Zivilbevölkerung in Chiapas unterstützt die Zapatisten, die Gründung von *aguascalientes* und *caracoles*, autonomen regionalen Verwaltungsebenen, zeigt den hohen Grad der politischen und organisatorischen Aktivität der Zapatisten. Wichtig ist der Bewegung, dass sie keine „Genehmigung“ des Staates brauchen oder wollen, sondern vielmehr ihre Autonomie leben. *„[I]ndigenous autonomy exists prior to and irrespective of its establishment in law”*. (Speed 2005:41) Mitglieder der den Zapatisten nahestehenden streng katholischen Gemeinde *Las Abejas* aus San Cristóbal de Las Casas wurden zu Märtyrern, als paramilitärische Gruppen 1997 auf betende Gläubige das Feuer eröffneten und 45 Menschen starben. Es lässt sich eine erhöhte religiöse Affirmität indigener und marginalisierter Gruppen beobachten, so ist es verständlich, dass *„the Catholic diocese has become inseparable from the growing political mobilization of indigenous communities“*. (Moksnes 2007:587)

6. Demographische Struktur, Indigene Sitten und Gebräuche

Indigen bedeutet nicht gleich indigen. Um die enormen Unterschiede zwischen den einzelnen Volksgruppen aufzuzeigen, bedarf es zuerst einer kurzen Skizze der Lebensumstände der zwei größten indigenen Volksgruppen der Maya und Azteken um die Zeit der *conquista*.

Die Maya, deren Ursprünge im Süden Mexikos liegen, wurden von königlichen Großfamilien oder Klans beherrscht, die komplizierten Machtnetzwerke umfassten auch Priester. Einige Maya Klans hatten matriarchalische Strukturen, insgesamt waren Frauen in das gesellschaftliche Leben sehr stark miteinbezogen, sie hatten politisches Mitspracherecht, waren für Landwirtschaft, Viehzucht und Essensvorräte und sowie den Haushalt im ökonomischen Sinn zuständig. (vgl. Josserand 2002) Interessant bei den Maya ist ihre teilweise sehr queere Gesellschaftsstruktur, der *Xochihua* (Nahua: Blumenmann), den man heute wohl als Transvestit bezeichnen würde, war ein fester Bestandteil dieser Gesellschaft. (Sigal, 2007:23, Lewis 2007:143) Die Spanier bezeichneten später diese ‚femininen‘ Wesenszüge sowie das Tragen von traditionell eher weiblicher Kleidung als Sodomie und nannte jene Indigenen „*putos*“, die sich den alten Gebräuchen entsprechend verhielten. Als Gegensatz zu den *Xochihuas* gab es umgekehrt auch *Patlachuias* (Nahua: die Erweiterten), Frauen, die wie Männer lebten. (Sigal, 2007:24) Diese Vielfältigkeit von Identitäten und dem Verstehen von biologischem Geschlecht und Gender unterscheidet sich sogar im Vergleich mit unserer heutigen ‚modernen‘ Kultur durch eine nicht vermutete Offenheit, auch wenn das soziale Leben der Maya von Religion und Tradition geprägt war. Jedoch kann die Darstellung präkolonialer Nahua nicht ganz wertefrei erfolgen, da alle Niederschriften über deren Kultur von den spanischen Kolonialherren stammten, die die teilweise die indigenen Traditionen als Sünde verteufelten, sie als abartig und pervers verbannten.

Die Azteken hingegen hatten sehr rigide Rollenbilder, von Geburt an wurden Buben als Krieger angesehen und Mädchen als Hausfrauen, nur Priesterinnen oder Frauen aus sehr wohlhabenden Familien konnten in der Gesellschaft einen gewissen Stellenwert erreichen.

Land, Besitz sowie das Geburtsrecht höher stehender Familien konnten an Frauen vererbt werden, im gesellschaftlichen und politischen Leben waren Frauen jedoch im Hintergrund.

Unter der Herrschaft der Azteken lebten in Teotihuacán im heutigen México D.F. Maya, Nahuatl, Mixteken und Zapoteken problemlos nebeneinander.

Parallel zu den Maya und Azteken existierten auch weitere, etwas kleinere Staaten im nördlichen und östlichen Teil Mexikos wie die Toltecs, Nahuatl und Anasazi, die jedoch teilweise (wahrscheinlich auf Grund des aggressiven Verhaltens der drei großen Reiche) nach

und nach Richtung Norden und Süden abgewandert sind, sich mit anderen Stämmen zusammengetan haben oder in die großen Reiche eingegliedert wurden. (vgl. Beck 2006).

Genauso unterschiedlich wie die indigenen Gruppen untereinander sind auch ihre Traditionen, Gebräuche und Wertevorstellungen. Beispiele von indigenen Bräuchen sprechen also keinesfalls für die indigene Gesamtbevölkerung. 6 695 228 Menschen gaben bei der letzten vom nationalen Statistikamt erhobenen Umfrage an, eine oder mehrere indigene Sprachen täglich zu gebrauchen. (INEGI 2010c) Werden allerdings die Haushalte gezählt, in denen mindestens eine Person eine oder mehr indigene Sprachen spricht, so kommt man auf etwa 12.4 Millionen. (INMUJERES 2006:13) Etwas mehr als 60% der indigenen Haushalte haben heute immer noch keinen Abwasserkanal, 25% nicht einmal einen Wasseranschluss, etwas unter 20% keinen Strom und fast 45% nur Erde oder Lehm als Boden in ihren Häusern. (INMUJERES 2006:45)

Indigenität wird seitens des mexikanischen Staates ausschließlich über den Sprachgebrauch und nicht über Identität oder Zugehörigkeitsgefühl definiert. Zusätzlich wird eine genaue statistische Analyse der staatlichen Daten erschwert, da die wenigsten öffentlichen zugänglichen Datensätze eine Aufschlüsselung nach Geschlecht oder ethnischer Zugehörigkeit haben. Die meisten von INEGI veröffentlichten Daten sind also daher sowohl ‚geschlechter-, als auch ‚indigenitätsblind‘.

Durch die (teilweise Zwangs-) Katholisierung während und nach der *conquista* sowie der gängigen Praktik der Spanier, ‚schwindende‘ indigene Volksgruppen einfach ‚zusammenzulegen‘ sind die heutigen indigenen Gruppen allerdings weder ‚authentisch‘ indigen noch beinhalten ihre Traditionen ausschließlich ‚rein‘ oder ‚authentisch‘ indigene Elemente. Vielmehr ist die heutige Indigenität als Produkt der Geschichte zu verstehen.

Was den indigenen Gemeinden aber trotz der Conquista und der Kirche zumeist geblieben ist, sind Teile ihrer traditionellen Werte, etwa die gegenseitige Unterstützung, das Kollektiv, die Verantwortung gegenüber der Gemeinde und der Natur, Solidarität, die Stellung der Ahnen und Verwandtschaftsbindungen im erweiterten Sinn. (vgl. Skoufias et al 2009:1)

Auch im System der *usos y costumbres* gibt es einige Gemeinsamkeiten: „*la existencia de reglamentos [...], la mejor parte de las veces no escritos; la permanencia de la idea de servicio y de responsabilidad para la comunidad; la existencia de sanciones en forma de trabajo comunitario; reparación de daño, y la existencia de sanciones reeducativas y de*

sensibilación,, así como la prevelencia de la conciliación por sobre el castigo; el perdón como un componente importante y la persestencia de juicios orales”. (Vargas Vásquez 2010: 24f) Eine weitere Konstante in *usos y costumbres* ist die Festnahme, oft auch über einen längeren Zeitraum, von Verdächtigen, *„la cárcel no es entendida como privación de libertad, sino que cumple el papel coactivo de poder sobre los encarcelados, para llevarlos a analizar sus comportamientos con las demás personas o con la comunidad; se asume que es necesario que se autosensibilicen – si es que se logra – por medido de la reflexión, con la intención de llegar a buenos arreglos y conciliaciones, y así agilizar los juicios, aunque no siempre suceda así.”* (Vargas Vásquez 2010:87f) Die Grundidee indigener Konfliktlösung ist es also, einen Weg zu finden, mit dem allen Parteien zufrieden sind, um ein harmonisches Zusammenleben nicht zu gefährden. Ein großer Vorteil dieser Vorgehensweise der Mediation in Verbindung mit sozialer Arbeit ist, dass nach der Strafe keine Notwendigkeit besteht, die ehemaligen StraftäterInnen in das Leben zurückzuführen, da sie ihr soziales Netz nie verlassen haben.

7. Rassismen

Rassismen sind Phänomene, die unterschiedliche Formen von Diskriminierung und Exklusion beinhalten, basierend auf der Idee, dass phenotypischer Merkmale und Herkunft gewisse Eigenschaften mit sich bringen. In den Sozialwissenschaften wird von ‚Rasse‘ als Kategorie gesprochen, die obwohl ein Konstrukt - als abgrenzende Bezeichnung zwischen nichtweiß und weiß sowie der Hautfarbe und der Position, die diese in der Sozialstruktur bedeutet, verwendet wird. Es war allerdings ein Wandel im Gebrauch des Wortes insofern zu verzeichnen, als ‚Rasse‘ oftmals einfach durch ‚Klasse‘ oder ‚Ethnie‘ ersetzt wurde, ohne jemals den rassistischen Kontext zu verlassen. (vgl. Guimarães 2001:10)

Trotzdem: die Tatsache dass ‚Rasse‘ als soziales Konstrukt deklariert wurde, bereinigt weder den rassistischen Kontext noch löst es das Problem der Konzeptualisierung. In der Realität sind in Lateinamerika und überall auf der Welt dennoch soziale Beziehungen, die Position innerhalb der Sozialstruktur, etwaige Aufstiegsmöglichkeiten und der Handlungsspielraum, den eine Person hat, unter vielen anderen Faktoren auch abhängig von deren Hautfarbe. Hofbauer unterstreicht, dass ökonomische Faktoren des Rassismus wie zum Beispiel Ausbeutung immer noch eine große Rolle spielen und, allein auf Grund der Hautfarbe, Menschen nach wie vor mit den Sozialstrukturen der Kolonialzeit assoziiert werden. (vgl. Hofbauer 2006)

Die Definition von Rassismus als Ideologie oder Grundeinstellung ‚feststellbarer‘ Unterschiede verschiedener ‚Rassen‘ oder als institutioneller oder struktureller Rassismus zeigt sich bei Miles, er beschreibt strukturelle Ausgrenzungspraxis wie Baker als Aus- und Abgrenzungsmechanismen und Diskriminierung ähnlich dem Sexismus (vgl. Miles 1991:88; 104; 167). Im Rahmen der weiteren Diskurse zeigt sich etwa, dass Rassismus *“nicht aus einer Reihe fehlgeleiteter Wahrnehmungen besteht [...], sondern sich aus den konkreten Problemen unterschiedlicher Klassen und Gruppen in der Gesellschaft entwickelt. Der Rassismus stellt also den Versuch dar, jene Bedingungen, Widersprüche und Probleme so zu konstruieren, dass man sie zugleich in den Griff bekommen und von ihnen ablenken kann.”* (Hall et al 1978:35) Hall meint, es wäre nötig, *„unsere bisherigen stabilen politischen Kategorien“* grundsätzlich zu verschieben, *„weil es einen Prozess von Identifikation und Anderssein impliziert, der viel komplexer ist, als wir ihn uns bisher vorstellten.“* (Hall 1994:20) Hall spricht in diesem Zusammenhang von der Ethnizität *“in Form einer kulturell konstruierten Bedeutung [...] [d]ieser Begriff erkennt den Stellenwert von Geschichte, Sprache und Kultur*

für die Konstruktion von Subjektivität und Identität an, sowie die Tatsache, dass jeder Diskurs platziert, positioniert und situativ ist und jedes Wissen in einem Kontext steht.” (Hall 1994:21-22) Durch Vorurteile, Diskriminierungen und strukturelle Exklusionsmechanismen werden soziale Konflikte, sei es ethnischer, religiöser oder politischer Natur, gefördert. (vgl. Miles 1991:18)

In Mexiko werden diese Konflikte zwischen der weißen und nichtweißen Bevölkerung teilweise durch soziale Bewegungen ausgetragen, nicht erst seit dem Aufstand der Zapatisten, aber dennoch in verstärkter Form. Das relativ neue Verständnis von Indigenität als Identität stellt sich in der kritischen Auseinandersetzung mit den für Indigene stark diskriminierenden Strukturen in Mexiko dar. Identität ist ein sehr komplexes Phänomen und ich möchte dringend unterstreichen, dass dies sehr differenziert zu betrachten ist. Es gibt keine schwarze Identität, weil das bedeuten würde, dass alleine auf Grund der Hautfarbe weltweit alle Menschen mit mittelbrauner, dunkelbrauner und hellbrauner Haut beziehungsweise dem, was umgebungsabhängig als schwarz bezeichnet wird, dieselben Ansichten, Moralvorstellungen, Interessen, Fähigkeiten usw. hätten, genauso wenig gibt es EINE ‚indigene‘ oder ‚weiße‘ Identität, vielmehr viele individuelle Identitäten, die sich in gewissen Punkten eben gleichen oder nicht. Identität ist also ein sehr stark von der Umwelt abhängiges Phänomen, und von einer Identität beziehungsweise einem Identitätsfindungsprozess kann im Fall der indigenen Bevölkerung Mexikos nur gesprochen werden, weil die sprachlichen, kulturellen und historischen sowie auch gegenwärtigen Bedingungen große Gemeinsamkeiten aufweisen. Eine in manchen Punkten gemeinsame soziale Identität hat aber oftmals nichts mit der persönlichen Identität einzelner zu tun. Die indigene Bevölkerung Mexikos stellt also keinesfalls eine homogene Gruppe dar, sondern unterstreicht die Gemeinsamkeiten eines Großteils der nichtweißen Bevölkerung in den Punkten Sozialstruktur und soziale Aufstiegsmöglichkeiten.

Die indigene Identitätsbildung, vor allem im Einflussbereich der Zapatisten, ist ein Produkt der gemeinsamen Forderungen nach einer besseren Zukunft, sowie, im Umgang vor allem mit internationalen Menschenrechtsorganisationen, der Erkennung von Indigenität als Stärke: *„we came to perceive, that for the first time being indigenous was not harmful, but profitable, since as indigenous we could appeal to other international laws that gave us more prerogatives than the Constitution itself gave to the rest of the Mexicans“* (de Jesús nach Overmyer-Velázquez 2003:12)

Identitätsbildend war aber nicht nur die Auseinandersetzung mit der eigenen Diskriminierung, auch voran die katholische Kirche und einige kleinere protestantische Kirchen waren maßgeblich an der Identitätsstiftung beteiligt, in ihrem Fall eben der christlich-indigenen. Auf in einer Kirche betende Gläubige der den Zapatisten nahestehende streng katholischen Gemeinde *Las Abejas* aus San Cristóbal de Las Casas eröffneten paramilitärische Gruppen 1997 das Feuer, 45 Menschen starben. Die *Abejas* leisten dem Staat nicht bewaffneten Widerstand und belegen ihre Aktionen mit ihrem orthodoxen Glauben und der Bibel. Die Kirchengemeinde gibt der indigenen Bevölkerung Beschäftigung, einen Glauben, ein gemeinsames Ziel, oftmals auch Arbeit und engagiert sich auch im sozialen Bereich, etwa in der Ausbildung von Hebammen oder mit Workshops zu Menschenrechten und der Bildung von Agrarkooperativen. (vgl. Kovic 2003:58ff) Argumentativ sind die Gemeindemitglieder allerdings in ihrem religiösen Weltbild gefangen, ihre Berichte gleichen eher einer Religionsstunde als einem politischen Manifest. Dennoch bringt alleine die Tatsache, dass die Zapatisten durchaus auch eine friedliche katholische Landbevölkerung, die Waffengewalt strikt ablehnt, als UnterstützerInnen hat und dass so massiv gegen diese unbewaffnete Gemeinde vorgegangen wurde, den mexikanischen Staat in Erklärungsnot. Der Stellenwert, den die Religion in den indigenen Gemeinden eingenommen hat, ist bemerkenswert: *„through the religious narratives of those movements, indigenous communities are reconstructing their individual and collective identities and social memories.“* (Moksnes 2007:586) Viele indigene Gemeinden übernehmen also unbewusst, anstatt ihre eigene soziale Wahrheit und ihren eigenen Zugang zu ihren Rechten zu finden, die dogmatischen Strukturen einer katholischen Kirche, einer Religion, in der Frauen, andersdenkende und Queers keinen Platz haben.

Die mexikanische Mehrheitsbevölkerung wird als ‚Mestizobevölkerung‘ gefeiert, also als ‚Vermischung‘ der indigenen Bevölkerung mit den spanischen Eroberern. De facto sind ein Großteil der Nachfahren der spanischen Eroberer, ganz im Gegensatz zur mexikanischen Mehrheitsbevölkerung, nach wie vor weiß und reich. Obwohl Mexiko eines der Länder mit dem größten Anteil an indigener Bevölkerung ist, wurde lange Zeit zwar die Existenz indigener Volksgruppen und ihrer sich von der Mehrheitsbevölkerung unterscheidenden Kultur akzeptiert, gleichzeitig jedoch wurde die mexikanische Bevölkerung als *mestizo* Bevölkerung bezeichnet, um die Eingliederung der indigenen Bevölkerungsschichten in das System der weißen Eroberer zu erleichtern. Dies bedeutete einerseits eine politische und soziale Exklusion der indigenen Bevölkerung - also jener ländlichen Bevölkerung, die gar

nicht oder nicht im vollen Ausmaß am sozialen und politischen Leben teilnahmen, sowie eigene Sprachen und kulturelle Besonderheiten pflegten - durch ihre systematische Diskriminierung. Andererseits hat der idealisierte Begriff Mestizobevölkerung auch zur Folge, dass indigene Menschen, die in die Stadt ziehen, sich westlicher kleiden, keine Arbeit im Agrarbereich mehr ausüben und fortan Spanisch sprechen, ihren sozialen Status anheben können, sie werden von ‚indigen‘ zu ‚mestizo‘. Die ‚Vermischung‘ von europäisch oder afrikanisch mit indigen im *mestizo* Gedanken vereint also eine rassistische Denkweise mit kultureller Assimilierung, die sofort eine Besserstellung in der Gesellschaft mit sich zieht und durch die ‚tatsächliche‘ indigene Bevölkerung noch weiter in den Hintergrund rückt.

Die Tatsache, dass dies immer noch zu beobachten ist, lässt sich nur dadurch erklären, dass *mestizaje* ein in seiner historischen Entwicklung eine politische Ideologie und als Teil der nationalen Identität ein komplexes Phänomen darstellt. Die Naturalisierung und die Vervielfältigung der rassistischen Strukturen fallen zu einem großen Teil auf die nicht-weiße Bevölkerung zurück, die weiß als Norm ansieht; „*non-whites tend to not perceive racism, are deeply racist and thus are central to the maintenance of white supremacy*“ (vgl. Moreno Figueroa 2010:387; Warren/ Twine nach Moreno Figueroa 2010:388)

Auch die ‚Nachahmung‘ der weißen Kolonialmächte, beziehungsweise in weiterer Folge die Bereitschaft zu kultureller Anpassung und sogar der Verneinung der eigenen indigenen Herkunft ist als Produkt der weißen Normativität zu sehen. Der politische Gedanke hinter einer *mestizaje* – Politik, wie sie überall in Mittel- und Lateinamerikas stattgefunden hat, ist ein durchaus einfacher: rassistische Auseinandersetzungen werden umgangen, in dem sie einfach ignoriert beziehungsweise schönegeredet werden, rassistische Auseinandersetzungen können ja gar nicht auftreten in einem Land, in dem die Bevölkerung so stark ‚vermischt‘ ist und alle irgendwo indigene und europäische (bzw. in anderen Kontexten, etwa in Brasilien, indigene, vermehrt afrikanische und europäische) Vorfahren haben.

Dennoch sind Rassismen in Mexiko omnipräsent, obgleich erstens meist die Wahrnehmung von Rassismen an sich fehlt, wodurch zweitens Menschen an alltägliche Rassismen gewöhnt werden und drittens Rassismen nur dann erkennen und benennen können, wenn diese ganz offensichtlich auftreten. (vgl. Moreno Figueroa 2010:389) „*La sociedad mexicana es sumamente racista y no se atreve a reconocerlo, aceptarlo sería dejar a un lado el mito de “lo mexicano” y entender que multiculturalismo no es apreciar las ruinas arqueológicas o enorgullecerse del escudo nacional, sino dar un trato justo a los más de 10 millones de indígenas del País*“ (Mardonio Carballo La Reforma 19.11.2007)

Oftmals werden erst im Gespräch mit anderen Personen, die sich in der einen oder anderen Form mit Rassismen beschäftigt haben, Instrumente zur Wahrnehmung von Rassismen geschaffen. Die weiße Hegemonie wird oftmals in Lateinamerika nicht direkt wahrgenommen, weil es sich um eine unsichtbare Hegemonie handelt. Für die indigene Bevölkerung stellen *mestizos* eine von ihnen losgelöste Gruppe dar, etwas was man wird, wenn man in die Stadt zieht und fortan Spanisch spricht. Für sie ist die Abgrenzung zur Indigenität eindeutig und unumkehrbar. Anders die Gedanken der *mestizos*, die ‚irgendwo weit weg irgendwann einmal‘ einen Bezug zu ihren indigenen Wurzeln hatten. (vgl. Moreno Figueroa 2010)

Doch nicht nur in der mexikanischen Gesellschaft an sich verbergen sich rassistische Komponenten, natürlich auch in der westlichen Forschung, sei es US amerikanischen, mexikanischen oder europäischen Ursprungs. So ist etwa eine Romantisierung des Kollektivs und der ‚ursprünglichen‘ Lebensweise der indigenen Bevölkerung zu beobachten. Dies resultiert einerseits in einer in der Literatur teilweise vorkommenden Naturalisierung der sozialen Diskriminierung der indigenen Bevölkerung, andererseits in eine gewisse Blindheit und eventuell sogar einer unreflektierten Wiedergabe der Forderungen der indigenen Bevölkerung, aus einer Position der Philanthropie heraus oder auf Grund falscher Schuldgefühle. *„No puede ser que para terminar con la marginación der los indígenas, algunas personas concluyan que necesitamos marginar más a los indígenas, créandoles sus propias leyes, esperando de esa forma “hacerles justicia” y que dejen de estar marginados.”* (La Reforma 28.12.2006) Sozialromantismus ist nichts anderes als eine naive Vorstellung und Verniedlichung der Realität. Der Sozialromantismus übersieht, dass jemand der die Errungenschaften der Moderne nicht annimmt, sich auch nicht besonders wundern darf, wenn er/sie arm und marginalisiert bleibt. In der einen oder anderen Art ist eine Einbettung in kapitalistische und globalisierte Strukturen also notwendig, um sich in dieser Welt alle Chancen offen zu halten. Dazu gehört natürlich auch die Einhaltung gewisser international gültiger Spielregeln. Uneingeschränkter kultureller Relativismus macht aus der Welt auch keinen besseren Ort. Der kritische Diskurs zwischen indigener und nicht-indigener mexikanischer Bevölkerung ist nur natürlich und wichtig, und die Argumente, die gegen *usos y costumbres* sprechen, sind nicht weniger berechtigt als die Forderungen der indigenen Bevölkerung selbst.

8. Indigene Autonomie und Rechtsprechung

Wenn indigene Gemeinden von *usos y costumbres* sprechen, dann beziehen sie sich nicht nur auf das generelle Recht, im Einklang mit ihren Sitten und Gebräuchen leben zu können, sondern im Allgemeinen auf jene Teilaspekte ihrer Sitten und Gebräuche, die sich von den staatlichen Verwaltungsformen unterscheiden. Der erste große Teil indigener Forderungen hat mit Land, Landrechten und Besitz zu tun- und der Tatsache dass Indigene die ärmste Bevölkerungsschicht darstellen; der zweite mit ihren indigenen Verwaltungsformen. Indigene Autonomie bezieht sich also in erster Linie auf das Recht, freie Verwaltungsformen zu wählen, und nicht auf die Bildung einer Parallelgesellschaft oder der Separation vom mexikanischen Staat. Diese alternativen Verwaltungsformen haben, grob ausgedrückt, drei Hauptinstrumente: erstens, das vom staatlichen Recht unabhängige indigene Gericht, das im Einklang mit den lokalen indigenen Sitten und Gebräuchen agiert, auch dann, wenn diese von den staatlichen Gesetzen abweicht oder sogar in direktem Konflikt mit staatlichen Gesetzen oder Normen steht. Zweitens, die Autorität der Gerichte, nach ihren *usos y costumbres* zu bestrafen, und drittens die indigenen Autoritäten (etwa Gemeinderäte), die in ihre traditionellen Position ernannt wurden, die auch von staatlicher Seite anerkannt werden müssen, da sie in den meisten Fällen die Verbindung zum Staat darstellen. (vgl. Collier/Speed 2000:885)

Der größte Unterschied im Vergleich zum westlichen, positivistischen Rechtsverständnis ist wahrscheinlich, dass das indigene Recht selten versucht, schuldig von unschuldig zu trennen. Es ist meist nicht Ziel einer Anhörung, Schuldige auszumachen, sondern vielmehr, alle Parteien in Harmonie zu sehen. Im Grunde genommen ist es oft völlig irrelevant, ob jemand schuldig ist oder nicht, solange andere diese Person für schuldig halten (oder die Person gar während der Straftat beobachtet wurde) wird sie auch bestraft, um etwaigen Racheaktionen oder weiteren Konflikten vorzubeugen. Die Verständigung der Akteure und der gemeinsame Konsens sind oftmals wichtiger als herauszufinden, wer für eine Straftat verantwortlich ist. Teil der ‚Bestrafung‘ ist es vielerorts, die Angeklagten über mehrere Tage hinweg festzuhalten oder zu *community services* heranzuziehen, um sie zum Nachdenken zu animieren und den eigentlichen Prozess dann möglichst angenehm für alle Beteiligten zu machen. Der Prozess besteht darin, den Streit zu schlichten und im Gespräch einen Konsens über das Strafausmaß zu bilden, das meist eher als Wiedergutmachung oder Reparation zu sehen ist denn als tatsächliche Strafe. Zum Abschluss wird gemeinsam getrunken, um die

wiederhergestellte Harmonie zu unterstreichen. Die Angeklagten sind mit der Begleichung ihrer ‚offenen Rechnungen‘ wieder vollwertige Mitglieder der Gemeinde. Diese flexible Rechtsprechung ermöglicht ein ausgeglichenes und harmonisches Zusammenleben, alle Parteien fühlen sich im Recht, es gibt keine VerliererInnen.

Wenn innerhalb einer indigenen Gemeinde eine Straftat an die staatliche Behörden gemeldet wird (egal, ob es sich dabei um eine Gemeinde mit *usos y costumbres* handelt oder nicht), so sind die Angeklagten, selbst wenn sie nach staatlichem Recht bestraft wurden, nach indigenem Recht immer noch schuldig – weil das Gleichgewicht noch nicht wiederhergestellt wurde. Sollten diese Angeklagten sich nicht noch freiwillig einem indigenen Gericht präsentieren, müssen sie Racheaktionen und den Ausschluss aus der Gemeinschaft fürchten.

Körperliche Strafen, Tortur und Folter sind in der indigenen Rechtsprechung äußerst unüblich; genauso wie die Todesstrafe, Berichte darüber kommen aber vereinzelt vor. Anders als im staatlichen Recht ist im indigenen Rechtsverständnis etwa Ehebruch, illegales Holzfällen, Hexerei oder die Vergeudung von natürlichen Ressourcen strafbar. In den Augen der staatlichen Autoritäten ist *usos y costumbres* oftmals nur ein Mittel, um interne indigene Konflikte, die sich um Viehdiebstahl und Wasserzugang drehen, zu lösen, nicht aber um sich um ‚richtige‘ Verbrechen zu kümmern. (vgl. Sierra 1995:233ff)

Natürlich dringen vermehrt Fälle an die Öffentlichkeit, bei denen die *usos y costumbres* der indigenen Gemeinden oder Autoritäten Handlungsmuster beinhalten, die von jenen der Mehrheitsbevölkerung und vor allem mit den normativen Wertevorstellungen der Mehrheitsbevölkerung abweichen. Die häufigste ‚Strafe‘ indigener Autoritäten ist und bleibt jedoch soziale Arbeit. *„El procedimiento es simple: en cuanto detienen a un delincuente lo llevan ante los comisarios municipales indígenas y son estos que determinan condenas que van de dos días a 30 años de trabajos comunitarios – construcción de escuelas o reparación de caminos por ejemplo -, dependiendo del delito. Mientras purgan la pena, los detenidos duermen en la comisaría.“* (La Reforma 16.07.2001)

In vielen indigenen Gemeinden ist sozialer Aufstieg nur mit sozialer Arbeit möglich, sogenannten *cargos*, um Respekt innerhalb der Gemeinschaft zu gewinnen. Diese vielen verschiedenen Aufgaben innerhalb der Gemeinde zum Erhalt der sozialen Ordnung werden oftmals in Rotation der Großfamilien, oder aber auch durch ständige ‚Posten‘ besetzt. (Eisenstadt 2007:63) Bürgermeister, die diesen Dienst nicht geleistet haben, werden von der indigenen Gemeinde nicht anerkannt. Andererseits gibt es nun aber auch Bürgermeister, die

zwar von der Gemeinde anerkannt sind, weil sie viele Jahre an ihrem sozialen Aufstieg gearbeitet haben - aber weder lesen noch schreiben können. Frauen wird der soziale Aufstieg in der Gemeinde oftmals auch verwehrt, indem sie grundsätzlich von allen Aktivitäten ausgeschlossen werden; ähnlich dazu gibt es viele ‚unangesehene‘ Gemeindemitglieder, die etwa aus den ‚falschen‘ Familien kommen oder eine andere Ansicht als die Herrscherfamilie vertreten. (Eisenstadt 2007:65)

Die *cargos* teilen sich in weltliche und religiöse, wobei die weltlichen hauptsächlich von männlichen und die religiösen auch oft von gemischt männlichen und weiblichen Autoritäten ausgeübt werden. Zu *cargos* herangezogen werden je nach Gemeinde unterschiedliche Altersgruppen, es besteht aber überall eine gewisse Hierarchie und der Grundgedanke, sich hinaufzuarbeiten, damit an höchster Stelle Personen stehen, die viele unterschiedliche Erfahrungen gesammelt haben. An unterster Stelle stehen die *topiles*, die meist männlichen indigenen Polizisten. Danach folgen die SekretärInnen von den Gemeinderäten sowie jene der BürgermeisterIn. Sie alle sind dem *mayor de vara* unterstellt. Über der Ebene der ‚einfachen‘ *cargos* stehen Schlüsselpositionen wie unter anderem auch die Leitung der Finanzen und die Gemeinderäte, die bereits vielfach mit staatlichen Behörden zusammenarbeiten müssen. Darüber steht die Position des/der BürgermeisterIn - beziehungsweise OberbürgermeisterIn mit gleichzeitig moralischer und juristischer Supervisionsfunktion, wenn es sich um ein *municipio* handelt. Zusätzlich haben der *consejo de ancianos* und die *asamblea cummunitaria* die Aufgabe, die Effizienz, Orientierung und Leistung der *cargos* zu bewerten. (Vargas Vásquez 2010:94)

Die *cargos* bedeuten einerseits, sich innerhalb der Gemeinde hochzuarbeiten, andererseits aber natürlich auch, dass in dieser Zeit keiner Lohnarbeit nachgegangen werden und die Arbeit zuhause auch nicht im selben Ausmaß wie sonst geschehen kann. Zwar können Menschen, die *cargos* ausüben, zum Beispiel in der Erntezeit zwischendurch immer wieder ihren landwirtschaftlichen Tätigkeiten nachgehen, es bleibt aber die doppelte Belastung. Auch finanziell stellen *cargos* für Familien ein Problem dar. Nicht nur, dass es Einkommenseinbußen während der Zeit der *cargos* gibt, von Menschen in *cargos* wird auch erwartet, soziale Projekte mitzufinanzieren. *Cargos* sind also auch eine Form von Steuern. Wer seine *cargos* nicht annimmt (zu *cargos* wird man ‚nominiert‘) läuft in Gefahr, von der Gemeinde ausgeschlossen zu werden, in allen Fällen jedoch von politischer Partizipation. Im Dorf Temango (Hidalgo) wurde einem fünf Monate alten Baby die Taufe verweigert, da seine

Eltern nicht an den *cargos* teilnahmen. Die Eltern des Buben und einige weitere Gemeindemitglieder hatten Jahre zuvor aufgehört, an der religiösen ‚Zwangsarbeit‘ teilzunehmen, da in ihren Augen nur die lokalen Priester davon profitierten. Diese Entscheidung führte zu wiederholten Misshandlungen, Schlägen und Tritten und zu ihrem Ausschluss aus der Gemeinde. Die Familie könnte ihren Platz in der Gemeinde jedoch für 3500 Pesos (etwa 220€) erkaufen – eine Maßlosigkeit wenn man bedenkt, dass ganze Familien in dieser Region mit circa 20-50 Pesos am Tag auskommen müssen. (El Universal 13.11.2010) Die ärmere Bevölkerung innerhalb indigenen Gemeinden kann sich also nicht einmal eine Taufe leisten, ganz zu schweigen von der Chance auf politische Partizipation über *cargos*.

So zählt in vielen indigenen Gemeinden nicht jede Stimme gleich stark. Diskriminierung kann (muss natürlich nicht) stattfinden auf Grund von Alter, Klasse, Familie, Geschlecht und Sozialstatus. Frauen sind in der indigenen Politik und Verwaltung eher spärlich anzutreffen; in den meisten *asambleas* sind sie ganz ausgeschlossen. *Asambleas* sind die normale Verwaltungsform; wenn die Versammlungen zu groß werden, um einen Konsens zu finden, werden VertreterInnen gewählt und zu neuen Verhandlungen geschickt. (Baronnet 2010:250)

In der einen oder anderen Form waren in Mexiko immer schon kollektive Verwaltungsformen präsent, etwa zum Beispiel im *ejido*, die eine regionale Verwaltungseinheit und Kooperative in abgelegenen Gegenden darstellte, zu denen der mexikanische Staat keinen Zugang fand, politisch wie geografisch. Diese *ejidos* sowie auch ähnliche Modelle der regionalen Verwaltung, die davor oder danach entstanden sind, hatten von je her die Funktion, die lokalen Streitereien zu schlichten, sei es in Bezug auf Diebstahl, Verkauf und Ankauf von Waren, Problemen mit und um Alkohol, Familien und Besitz sowie Fahrlässigkeit im Umgang mit der Natur. Die ländliche indigene Bevölkerung ist den staatlichen Gerichten nach wie vor eher abgeneigt, da ein Gang vor Gericht oftmals mit hohen Kosten verbunden ist und große Distanzen zu überwinden sind, vor allem aus abgelegenen, schwer zugänglichen Gebieten. Noch dazu kann es passieren, dass sie in den staatlichen Behörden auf korrupte Beamte oder gar politische Gegner stoßen. Hinzu kommt, dass den Anliegen der indigenen Bevölkerung in den Städten und Provinzstädten keine bis wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, dass die Beamten sich mit den Problemen nicht identifizieren können, selbst keine indigene Sprache sprechen, zu wenig Übersetzungsmöglichkeiten angeboten werden und dass Gerichtsprozesse generell eine langwierige Angelegenheit sind. Auch wird von

Machtmissbrauch und der Erniedrigung von indigenen Menschen seitens des *mestizo*-Verwaltungsapparates berichtet. (vgl. Collier/ Speed 2000:885)

In traditionellen Gerichten werden auch Fälle bearbeitet, für die es im staatlichen Umfeld und im positiven Recht keinen Platz gibt: so gibt es etwa am Gericht von Zinacantán Prozesse zu Anschuldigungen wegen Hexerei, bei denen die Angeklagten für die *limpieza* zahlen müssen oder diese selbst durchführen müssen. Auch Ehebruch wird als Verbrechen angesehen und Verstöße werden mit sozialer Arbeit bestraft. (vgl. Collier/ Speed 2000:885)

Im Grunde genommen ist es oft sogar möglich, die Höhe der Reparationszahlungen zu verhandeln, so ein Konsens erreicht wird. (vgl. Vargas Vásquez 2010:108-114)

Dies ist leider auch bei Vergewaltigung von Minderjährigen schon vorgekommen. Der Familie von Lucia zum Beispiel wurde von der Familie eines ihres Vergewaltigers Geld angeboten, für die „*gastos de tu hija, curarla de espanto y de limpia*“. Die indigenen Autoritäten waren mit dieser Vorgehensweise einverstanden. Für sie wäre der Fall mit einer Reparationszahlung erledigt gewesen. Die Mutter des Mädchens hat die Vergewaltigung im Gegensatz zu den Autoritäten nicht auf die leichte Schulter genommen, besonders nachdem ans Licht kam, dass die Vergewaltiger ihrer Tochter schon mehrmals an Vergewaltigungen beteiligt waren. (Vargas Vásquez 2010:140) Leider hat Vargas Vásquez den Fall nicht weiter verfolgt, und auch in den Medien wurde nicht über den Ausgang des Verfahrens berichtet.

8.1. Chiapas

Chiapas einer der Bundesstaaten mit dem höchsten prozentuellen Anteil an indigener Bevölkerung. Die verwandten Tzotzil, Tzeltal und die Tojobal sowie einige kleinere Volksgruppen in Chiapas stellen gleichzeitig in Mexiko die zweitgrößte indigene Volksgruppe dar. Durch die geographische Nähe sprechen mehr als 40% der indigenen Bevölkerung eine der Tzotzil/ Tzeltal Sprachen. (INEGI 2011a; González Galván 2010:179)

Der sehr arme ländliche Bundesstaat Chiapas ist von Korruption, den mittlerweile illegalen Landvertreibungen und dem Bürgerkrieg stark angeschlagen. Die Ausbeutung der indigenen Bevölkerung hat in Chiapas allerdings eine lange und traurige Tradition. Ende des 19.Jahrhunderts war Chiapas der Agrarmotor Mexikos, und in den von den Indigenen bewirtschaftbar gemachten Landstrichen wurden große Gewinne erzielt, obwohl ein großer

Arbeitskräftemangel bestand. Um ihre Gewinnspanne weiter zu maximieren, wollten die Großgrundbesitzer die ‚unproduktive‘ indigene Bevölkerung als Arbeitskräfte heranziehen. Zuerst wurden die Steuern erhöht, womit die indigene Bevölkerung in hohe Schulden getrieben wurde und dadurch zur Lohnarbeit gezwungen werden sollte. Das Resultat war allerdings für die Großgrundbesitzer höchst unerfreulich, da die indigene Bevölkerung fortan den Provinzstädten fernblieb, sich mit ihrer Subsistenzwirtschaft in entlegenen Gebieten zufrieden gab und sich den Steuern so entzog. Die Großgrundbesitzer erkannten, dass sie nur mehr indigene Arbeitskräfte bekommen würden, wenn sie indigene Kommunen reduzierten oder eliminierten. Seitdem wurden die indigenen Kommunen immer wieder von Landstrichen, die sie zuvor mühsam fruchtbar gemacht hatten, durch Waffengewalt vertrieben. (vgl. Hernandez Castillo et al 2001:9ff) Aufständischen Bauern und Indigenen schnitten die Großgrundbesitzer im 18. Jahrhundert die Ohren ab, Misshandlungen und Folter waren allgegenwärtig. (Maddox 2003:5) Trotz allem entstanden bereits Jahrhunderte vor den heutigen Zapatisten bäuerlich-indigene soziale Bewegungen; Anfang des 20. Jahrhunderts besonders stark: die Cristeros in den 1920ern und die Sinarquistas in den 1930ern, die allesamt gegen die herrschenden Klassenmodelle kämpften. Die im *indigenismo* vorherrschende Dichotomie des bäuerlichen beziehungsweise indigenen, im Grunde genommen ein Klassenkonflikt innerhalb einer sozialen Klasse, ist ein Ausdruck von *otherness*, das damals wie heute als politisches Instrument benutzt wurde (nur, dass es die Regierung heute *pluralismo* nennt). (vgl. Brass 2007:653) Obwohl Chiapas über sehr fruchtbare Anbauflächen verfügt zusätzlich noch Erdöl, Erdgas, Uranium und diverse Hölzer exportiert werden, leben über 60% der Bevölkerung unter der Armutsgrenze. 70% der Haushalte in Chiapas verfügen über keinen Zugang zu Elektrizität, obwohl der Bundesstaat die Hälfte des gesamt mexikanischen Erdgases und 60% der gesamt mexikanischen Wasserkraft produziert. (Oppenheimer nach Lopez 2005: keine Seite) Über 50% der Bevölkerung Chiapas ist in ländlichen Gebieten angesiedelt, von denen etwas mehr als die Hälfte davon gilt ‚offiziell‘ als indigen. (vgl. Moreno Guati Rojo/ Sánchez-Ramírez 2009:130)

Als im neoliberalen Mexiko die Landwirtschaftsförderungen gestrichen wurden, kam es in den ländlichen Regionen zu großem Arbeitsplatzmangel und der Ausdehnung Existenz bedrohender Armut. Zeitgleich mit dem NAFTA Beitritt Anfang brachen 1994 in Chiapas zu bewaffnete Aufstände des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN* aus. Das Einflussgebiet der Zapatisten ist größtenteils eine schwer zugängliche, abgelegene, sehr arme

und wenig urbanisierte Region im südwestlichen Mexiko. In ihrer erfolgreichen autonomen Verwaltung vereinen sie WiderstandskämpferInnen, die Landbevölkerung, die regionale Bourgeoisie, indigene, nicht- indigene, Arme und sehr Arme gleichermaßen. Trotz der schwierigen Situation scheinen die Zapatisten seit mehr als 25 Jahren eine funktionierende Alternative zum Staat zu bieten. Damit nehmen sie der Regierung jegliche Legitimationsbasis. Die Zapatisten unterscheiden sich von anderen indigenen Bewegungen Mexikos weil sie bewaffnet und gut organisiert sind und sich eindeutig gegen die Regierung stellen. Sie formulieren Autonomie vom mexikanischen Staat eindeutig als Ziel. Obwohl sie es anderswo nicht tun, ‚verletzen‘ *usos y costumbres* in Chiapas die Menschenrechte, weil die Zapatisten zu mächtig wurden. So füllen sich die staatlichen Gefängnisse in Chiapas mit politischen Gefangenen und der indigenen Elite. (Vargas 1994:32)

Die Tzotzil, Tzeltal und Tojobal sowie die kleineren indigenen Volksgruppen gestalten unter den Zapatisten ihren Unterricht autonom, um die Bilingualität der Kinder zu fördern und das sprachliche und kulturelle Erbe geschützt zu wissen. (vgl. Baronnet, 2010:247) Dies gibt den Zapatisten die Möglichkeit, die staatliche Normierung der Gesellschaft hin zu einer pseudo-indigenen Einheitsgesellschaft zu vermeiden und ihre eigenen Ideen der Gesellschaftsbildung durchzusetzen, sie bieten so eine funktionierende Alternative zur Staatlichkeit: *„la escuela se vuelve el instrumento a partir de cual los actores reproducen y transforman las estructuras sociales vigentes y las conciencias colectivas“* (Baronnet, 2010:248) Die Entscheidung über die Bildungsinhalte wird gemeinsam getroffen, im Diskurs der Komitees der Familien, Kinder und der Politik. Die betroffenen SchülerInnen sind meist bei den Sitzungen, die ihren Alltag betreffen, dabei und haben ein volles Mitspracherecht. Weiters gibt es eine neue Bewertung der Geschlechterrollen durch den Zugang zu Bildung. Unabhängigere Mütter haben Kontrolle über ihren Körper und über ihre Reproduktivität; *„de mano de la regulación de la fecundidad surge la necesidad de resignificar el valor de los hijos y, particularmente, el valor de las hijas“* (Moreno Guati Rojo/ Sánchez-Ramírez 2009:139) Alle Sphären des sozialen Lebens bilden Netzwerke, an denen die Familien sich beteiligen müssen; entweder mit Sachspenden oder mit ihrer Arbeitskraft, wenn es etwa um Bauvorhaben geht. (Baronnet, 2010:249) Die hart erkämpfte Autonomie der zapatistischen Gemeinden erlaubt es ihnen, ihre Administration von der Reproduktion staatlicher und mehrheitsmexikanischer Normativität freizuhalten: *„el poder de decisión sobre quehacer (y el „cómo hacer“) [...] sea asumido por los pueblos indígenas“* (Baronnet 2010:248)

Die indigenen Gerichte in Chiapas, die nach *usos y costumbres* agieren, bevorzugen das ‚Absitzen‘ der Angeklagten im Gefängnis, bis diese sich kooperativ zeigen sowie soziale Arbeit und Reparationszahlungen als Strafe. Genau das wurde aber jenen indigenen Autoritäten die die Zapatisten unterstützten, zum Verhängnis. Obwohl diese Praxis in ganz Mexiko in indigenen und ländlichen Gemeinden üblich ist, stellte ein indigener Richter in Chiapas fest, dass „*when we put someone in jail for fifteen days, ‚human rights‘ comes along and frees him.*“ (Collier/ Speed 2000:887)

Ein großes Problem der Bevölkerung Chiapas oder vielleicht auch der Grund ihrer Autonomie und Eigenwilligkeit sind ihre Sprachen. 2000 waren in Chiapas noch 47.4% der Frauen/Mädchen und 27.4% der Männer/Buben monolingual (sie sprachen eine oder mehrere indigene Sprachen, aber kein Spanisch), 2005 waren es ‚nur noch‘ 32% der Frauen/Mädchen und 18.5% der Männer/Buben. (INEGI 2010d) Die weit verbreitete Monolingualität hindert sie also einerseits größtenteils daran, einer Erwerbsarbeit außerhalb ihrer Region nachzugehen, bewahrt sie allerdings dadurch auch vor Ausbeutung in der Landwirtschaft oder den Maquiladoras. Kurioserweise sorgt eine Gemeinde, Nicolás Ruiz, mit ihrer ‚Nicht-Indigenität‘ bei den Zapatisten für große Erheiterung. Die Nachfahren von Tzeltal wurden von ihren Eltern auf Spanisch erzogen, wodurch sie sich bessere Zukunftschancen ihrer Kinder erhofften. Heute ist Nicolás Ruiz eine zapatistische Gemeinde, in der *usos y costumbres* noch gelten, in der aber keine indigene Sprache mehr gesprochen wird. Offiziell gilt die Gemeinde also nicht als indigen. Um ihre indigenen Autoritäten und ihre Wahlen nach *usos y costumbres* anerkennen zu lassen, müsste ein Großteil der Gemeinde zuerst Tzeltal erlernen.

Ein weiteres gravierendes Problem der Bevölkerung von Chiapas ist die schlechte Gesundheitslage, der schwere bis nicht-existent Zugang zu Gesundheitseinrichtungen sowie die miserable Aufklärung der Menschen zur Vorbeugung von Krankheiten. So wird etwa in den meisten ländlichen Gebieten Chiapas das Trinkwasser - aus Unwissen – nicht abgekocht. Hinzu kommt die chronische Unterernährung, wodurch sich Krankheiten noch rascher verbreiten. Studien zur Gesundheitslage der 1970er und 1980er Jahre zeigten, dass 80% der Bevölkerung an Tuberkulose, Typhus oder anderen schwerwiegenden Infektionen litten, zusätzlich zu der allorts präsenten Unterernährung. Die Ernährung der indigenen und ländlichen Bevölkerung bestand selten aus mehr als Mais und ab und zu Kartoffeln, einmal die Woche Bohnen und weniger als einmal im Monat Milch, Eier oder Fleisch. (vgl. Mesri 2003:5, 10) Leider haben sich die Ernährungssituation und die Gesundheitslage der indigenen

und ländlichen Bevölkerung (noch) nicht in dem Ausmaß verbessert, wie es wünschenswert wäre.

Oxchuc in Chiapas hat heute erstmals eine indigene *alcalde*, eine Oberbürgermeisterin, Cecilia López, und durch sie auch die erste rein weibliche indigene Polizeitruppe. In den wenigen Monaten in ihrem Amt hat sie die häusliche Gewalt und auch gewalttätige Konflikte auf der Straße, die hauptsächlich aus übermäßigem Alkoholkonsum entstanden, um 90% reduziert. Einerseits wurden die Lizenzen für den Verkauf von Alkohol drastisch eingeschränkt und andererseits auf der Straße und in Lokalen aufgegriffene stark alkoholisierte Personen präventiv für 10-36h in Ausnüchterungszellen gesteckt. (El Milenio 25.05.2012) Cecilia López und ihre Errungenschaften für die Bevölkerung ihres Bezirkes sollen als Vorbild für eine positive Integration von indigenen Frauen in die politische Sphäre dienen.

1986 wurde Macrina Ocampo durch die Hilfe der Partei PRI in San Juan la Lana, die (zum heutigen Standpunkt des Wissens) erste weibliche Oberbürgermeisterin überhaupt. Sie hatte damals mit sehr großen Schwierigkeiten und extremer Feindseligkeit zu kämpfen. Projekte, die sie anordnete, wurden heruntergemacht oder einfach nicht ausgeführt. Nach ihrer Amtszeit wurde sie des Viehdiebstahls beschuldigt und eingesperrt. Nach 42 Tagen im Gefängnis wurde sie wegen mangelnder Beweise wieder freigelassen. Diese Anschuldigung hatte aber katastrophale Folgen für ihre Karriere: sie ist seitdem von der Kandidatur zu öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Kaum eine soziale Realität wird mit so viel Fantasie und Leidenschaft gelebt wie die Mechanismen zur Subordination der Frauen, mit denen sie herunter gemacht und an ‚ihren Platz‘ verwiesen werden.

8.2. Puebla

In Puebla sprechen etwas weniger als 50% der Bevölkerung eine oder mehrere indigene Sprachen. Durch Migration, Tourismus und verstärkten Kontakt mit der spanischsprachigen Bevölkerung nimmt die Häufigkeit, mit der indigene Sprachen gesprochen werden, jedoch merkbar ab. (Maldonado Goti et al 2008:21f) In Puebla ko- existieren das staatliche Recht und das indigene Recht, manchmal ergänzen sie sich, manchmal schließen sie einander aus, und des Öfteren werden Angeklagte gleich doppelt oder dreifach bestraft. In den Hochländern um Puebla sind hauptsächlich Nahuatl Volksgruppen vertreten, unter anderem die Tepehuaco. In der kleinen Gemeinde Santa María Taxicaringa in Durango wurden 1984 aus einer kollektiven Entscheidung heraus ein Mann und eine Frau zu Tode verurteilt und umgebracht, weil gegen sie der Vorwurf der Hexerei erhoben wurde. Der Vollzug der Todesstrafe wurde damals als einzige Möglichkeit gesehen, um die Sicherheit in der Gemeinde aufrecht zu erhalten und vor weiteren Angriffen mit Hexerei zu schützen. Als die staatlichen Behörden von dem Vorfall erfuhren, stieß die kollektive Entscheidung, zwei Menschen umzubringen, um sich vor weiteren übernatürlichen Übergriffen zu schützen, auf großes Unverständnis. Weiters war es den Behörden nicht möglich, gegen die Mörder zu ermitteln, da es sich um eine kollektive Entscheidung der Gemeinde handelte. Hexerei wird im Gegensatz zum indigenen Rechtsverständnis im mexikanischen Recht nicht als strafbar angesehen, der Mord an zwei Menschen aber sehr wohl. (vgl. Sierra 1995:227f) Der Vollständigkeit halber muss allerdings erwähnt werden, dass Todesurteile in der indigenen Rechtssprechung äußerst selten sind (die meisten Volksgruppen schließen körperliche Bestrafungsmethoden ohnehin aus) und derartige Vorkommnisse Einzelfälle darstellen.

Nicht nur strafbare Handlungen, Recht und Ausgleich beziehungsweise Bestrafung unterscheidet das staatliche vom indigenen Recht ganz eindeutig, sondern es wird auch klar, in welcher Hierarchiebeziehung die beiden zu einander stehen: „*officials of the state government, when asked why indigenous judges are allowed to impose only minor sanctions, usually respond that indigenous judges are not supposed to punish people. They are supposed to reconcile disputants*“. (Collier/Speed 2000:887)

Wenn das Gleichgewicht innerhalb der Gemeinde gestört ist, sei es wegen ungleichen Machtbeziehungen zwischen den Parteien oder gegenüber den Autoritäten, oder aber auch, wenn die indigenen Autoritäten oder Parteien sich nicht in der Lage fühlen, einen Konflikt durch *usos y costumbres* zu lösen, kann auch das staatliche System herangezogen werden:

„when community consensus breaks down and power differentials are involved, villagers do not see conciliation at the local court as the only or best way to solve their disputes“. (Sierra 1995:233) Oftmals sehen sich dadurch indigene Angeklagte aber mit einer Dreifachstrafe konfrontiert: sie müssen die staatlichen Behörden bestechen, um das Strafausmaß zu mildern, müssen die tatsächliche staatliche Strafe begleichen oder absitzen und dann zusätzlich noch Reparationszahlungen und/ oder soziale Arbeit in der indigenen Gemeinde leisten. Dies beschreibt ganz gut die Wechselwirkungen und die gegenseitigen unklaren Zuständigkeitsbereiche von indigenem und staatlichem Recht. Erstens ist mal der eine, mal der andere zuständig, was für die Bevölkerung ein undurchsichtiges Autoritätsnetz bedeutet, zweitens ist es andererseits durchaus auch möglich, sich je nach Tatbestand ‚auszusuchen‘, ob ein Fall den indigenen oder den staatlichen Behörden anvertraut wird.

Zu Doppelstrafen oder gar Dreifachstrafen kommt es oft trotzdem, wenn beide Behörden involviert werden. Dies lässt sich am besten mit einem Beispiel darstellen:

Ein Teenager rennt von zuhause weg und zieht zu ihrem Freund. Ihr Vater geht zuerst zu den örtlichen Behörden und will den Freund der minderjährigen Tochter wegen Vergewaltigung einer Minderjährigen anzeigen, die Anzeige kommt aber nicht zustande, weil dem Vater das Bestechungsgeld zu hoch ist. Der Vater wendet sich also an die indigenen Behörden, bei der Anhörung des indigenen Gerichts stellt sich heraus, dass der Vater nicht gegen die Verbindung der beiden ist oder daran interessiert, seine Tochter wieder nach Hause zu holen, sondern sich um die Mitgift betrogen fühlt. Der Freund der Tochter begleicht nun seine Schuld, in dem er ihrem Vater einen angemessenen Entschädigungsbetrag zahlt, und der Gemeinde eine Aufwandsentschädigung, quasi die ‚Prozesskosten‘. Die örtliche Polizei nimmt die nicht erstattete Anzeige dennoch ‚ernst‘ und verlangt von der Familie des Freundes Bestechungsgeld, um ihn nicht trotzdem einzusperren. Der Freund muss also dreifach Strafe zahlen: die Entschädigung, die Prozesskosten und das Bestechungsgeld. (Sierra 1995:237)

Dies soll die Komplexität der indigenen und staatlichen Strafverfolgung aufzeigen, die auf mehreren Ebenen und oftmals parallel stattfindet. Diese wird je nach Ausmaß der Straftat nochmals potenziert. Wo die staatlichen und indigenen Behörden zusammen oder parallel zu einander arbeiten, entsteht unwillkürlich ein Hierarchieverhältnis zu Ungunsten der indigenen Behörden. Dies wird weiter verschärft, wenn - wie oftmals bei komplexeren Fällen - lokale, regionale und indigene Behörden kooperieren müssen; die indigenen Behörden werden dann ‚an ihren Platz‘ verwiesen - der Schlichtung von Viehdiebstählen und anderen ‚minderen‘ Uneinigkeiten. Das oben genannte Beispiel lässt eine weitere Frage aufkommen: ist eine

autonome indigene Rechtssprechung wirklich sinnvoll, wo doch die Beteiligten selbst entscheiden können, an wen sie sich wenden, um ihre Streitfragen zu klären?

Auch in Puebla verläuft der Einsatz von indigener und staatlicher Polizei nicht immer ohne Konflikte ab. Versuche, die Unkontrollierbarkeit der indigenen Polizei zu umgehen, indem sie als Beamte in den Staat eingegliedert wurden, scheiterten. Den Autoritäten wurde angeboten, den sich in *cargos* befindenden und daher unbezahlten indigenen Polizisten 3000 Pesos (etwas unter 200€) im Monat zu zahlen, ein sehr guter Lohn in der Welt von indigenen MexikanerInnen, sowie die indigenen Gerichte in das staatliche Gerichtssystem zu inkorporieren, diese lehnten jedoch ab, um ihre *cargos* nicht zu korrumpieren.

Obwohl *cargos* in Puebla vielfach noch von Männern ausgeübt werden, besetzen indigene Frauen, vor allem aus Cuetzalan, auch dort nach und nach traditionell männliche Sphären. Die *voladoras* aus Cuetztalan nehmen, weitaus erfolgreicher als ihre männlichen Pendants, an rituellen ‚Tänzen‘ (es handelt sich dabei mehr um Akrobatik, sie drehen sich auf Seilen, in 30m Höhe hängend) teil. Viele der heutigen *voladoras* sind Kinder oder Nichten von ehemaligen *voladores*, und haben die Techniken zur Ausübung dieser Tradition von ihren Vätern und Onkeln gelernt. Ihre Auftritte ursprünglich bei rituellen Handlungen statt, heute werden sie allerdings hauptsächlich aufgeführt, um den Tourismus in der Region anzukurbeln: „*de este modo, las mujeres indígenas plantean modificaciones en la cultura como tradición, demandas de género desde cultura comocosmovisión, y reivindican, junto a sus compañeros su cultura como etnia*“. (Rodríguez Blanco 2010:117) Wie so oft liefern auch in dieser Situation die männlichen indigenen Autoritäten die fadenscheinigsten und phantasievollsten Argumente um zu rechtfertigen, warum denn Frauen nicht als *voladores* auftreten dürften. Die indigenen Autoritäten in Cuetztalan schließen die Partizipation von Frauen in ihren *cargos* (nicht aber *mayordomos*) aus, werden aber nicht müde zu unterstreichen, dass sie sehr wohl eine Gruppe von weiblichen ‚Beraterinnen‘ haben, die sie zur Unterstützung zum Beispiel bei Verhandlungen von Vergewaltigungsfällen hinzuziehen. (Maldonado Goti et al 2008:32f)

8.3. Oaxaca

Oaxaca macht, im starken Kontrast zu Chiapas, eher mit Wahlkonflikten rund um die Regierungspartei und die Oppositionsparteien Schlagzeilen. In Oaxaca leben mehr als 1.650.000 Menschen, die täglich eine oder mehrere indigene Sprache sprechen, wobei die Zapoteken, Mixteken, Mixe, Chinanteken und Mazateken die größten Gruppen darstellen. (INEGI 2011c; González Galván 2010:157-180) Die Regierung unterstützt hier *usos y costumbres*, da sie flächendeckend in allen indigenen Gemeinden die absolute Mehrheit der Stimmen bekommen. Die alte/neue Regierungspartei PRI lässt ‚interne‘ indigene Wahlen gerne zu, die (meist männlichen) Gewinner sind automatisch PRI Kandidaten ihres Bezirkes und arbeiten mit der Regierung zusammen. (Eisenstadt 2007:57) Daher bedeutet das auch keine ‚Bedrohung‘, sondern einen Ausbau der Machstellung der Regierungspartei. Wo die Regierung in der Stadt vielleicht Wähler verliert, ‚gewinnt‘ sie sie in indigenen Gemeinden zurück. Die Nähe und die guten Beziehungen der Region zur Regierung lässt Korruption, Amtsmissbrauch, Machtmissbrauch, und Freunderlwirtschaft florieren. Mächtige indigene Familien haben eine Monopolstellung, was politische Partizipation angeht, alle anderen Gemeindemitglieder haben keinerlei soziale Aufstiegsmöglichkeiten. Auch die indigenen Gemeinden wurden vom Populismus der Regierung ‚angesteckt‘, so wurden etwa Volksfeste aus Mitteln für Infrastrukturprojekte finanziert. (vgl. Eisenstadt 2007)

Sich dem zu entziehen, bedeutet zwar insgesamt weniger Einmischung der Regierung, aber dadurch auch weniger Projektfinanzierung und weniger Geld für die Armutsbekämpfung. *Usos y costumbres* werden in Oaxaca im kleinen Rahmen in den Dörfern gelebt, haben aber Regional kaum Bedeutung. Sind die Vertreter der Dörfer den Regionalpolitikern zugeneigt, werden sie anerkannt, sind sie das nicht, werden jene *usos y costumbres* Gemeinden kurzerhand von den Regionalwahlen ausgeschlossen. (vgl. Guevara-Hernández et al 2011:32) Diese und ähnliche Praktiken werfen ein sehr schlechtes Licht auf die Regierung. Erpressung der indigenen Bevölkerung ist aber ein beliebtes Mittel; *„the threat of withholding government assistance is regularly used to coerce people to act in ways that benefit local power structures, especially during elections, when PRI party officials made it clear that assistance would continue only for those who voted for PRI candidates“* (Overmyer-Velázquez 2003:21)

Für großes Aufsehen sorgte die indigene Gemeinde Santa Maria Quiegolani, die bei den Bürgermeisterwahlen unter *usos y costumbres* alle Stimmen, die für die Kandidatin Eufrosina Cruz abgegeben wurden, einfach für ungültig erklärt hat, da es sich bei der Kandidatin um

eine Frau handelte. (Siehe Kapitel Der Fall Eufrosina Cruz) Frau Cruz forderte ihr Grundrecht auf Gleichstellung bei den staatlichen Behörden ein, indem sie diesen Vorfall der Wahlbehörde von Oaxaca und dem Kongress meldete, die enthielt sich aber des Kommentars. (Gross 2010:7) Es bedarf also unbedingt einer übergeordneten indigenen Instanz, die Konflikte, zu denen staatliche Behörden sich nicht äußern wollen oder können, regeln.

Die Wahlen nach *usos y costumbres* werden in Oaxaca in 418 von 570 Gemeinden abgehalten, und werden als demokratische Wahl von einer bestimmten sozialen Gruppe anerkannt. Bei den Wahlen gibt es eine *asamblea* (die meist nur aus den ‚Vollmitgliedern‘ der Gemeinde besteht, also aus Männern und manchmal einigen wenigen Frauen, die *cargos* übernommen haben) in der in einer offenen Debatte *alcaldes, síndicos, regidores* (weltlich) und *mayordomos* (religiös) gewählt werden. Dabei gibt es kein Wahlgeheimnis, keine Urnen, keine politischen Parteien (theoretisch zumindest) und keine Wahlbehörde. (La Reforma 20.12.2004) In der Realität ist natürlich auch bei Wahlen nach *usos y costumbres* Geld und Politik wichtig. Nicht selten werden den indigenen Autoritäten für die Unterstützung einer gewissen politischen Partei finanzielle Gegenleistungen versprochen, ein Angebot, das für die größtenteils in Armut lebende indigene Bevölkerung nicht ausschlagen kann.

Natürlich sind auch indigene Autoritäten nicht frei von Korruption, so sollen sich etwa Firmen und Großgrundbesitzer mit Hilfe des Militärs und der indigenen Autoritäten auf indigenem Gemeinschaftsland niedergelassen haben. (vgl. Overmyer-Velázquez 2003:24) Das Problem hierbei besteht in der Schwierigkeit, auch jener der indigenen Bevölkerung selbst, gegen die viel reicheren und mächtigeren Autoritäten vorzugehen. Im westlichen Staatsmodell gibt es rechtliche Instrumente, mit denen gegen einen solchen Machtmissbrauch vorgegangen werden kann. Ob diese nun effektiv sind oder nicht, muss in diesem Rahmen nicht erläutert werden. Aber die meist sehr armen indigenen Gemeinden werden von den reichsten und mächtigsten ihrer Gemeinde repräsentiert, und es ist nicht einfach, sich gegen Missbrauch – sei es im sozialen Sinn – zu wehren, wenn die Alternative heißt, vor dem Nichts zu stehen.

Die *cargos* (Ämter) und *tequios* (soziale Arbeit) sind ein integraler Bestandteil der indigenen kollektiven Institutionen. Wer an den Ämtern und der sozialen Arbeit nicht teilnimmt, wird von der Gemeinde gemieden, boykottiert, ausgeschlossen. Teil einer indigenen Gemeinde zu sein bedeutet, an einer Vielzahl von gemeinnützigen Arbeiten teilzunehmen und daher gleich wie Staatsbürgerschaft, eine Reihe an Pflichten zu erfüllen. Diese Pflichten sind sowohl finanzieller wie physischer Natur. Manche Gemeinden wählen alle Ämter nach jedem Amtzyklus neu, bei anderen müssen alle Familien im Rotationsprinzip alle *cargos* ausüben.

Die Ämter sind zumeist unbezahlt, manche bekommen eine kleine Entschädigung, die aber viel niedriger ist als der Wert der Arbeitskraft, die ausfällt. Die *cargos* beinhalten im Grunde genommen alles, was auch in einer nicht indigenen Gemeinde anzutreffen wäre: von Polizei über Feuerwehr, einem Landwirtschafts-, Wasser-, Schulkomitee, einem Gericht, dem Gemeinderat, dem Bürgermeister und diversen Beratern und Vertretungen. Die *mayordomos* sind das religiöse Pendant dazu. (vgl. Stephen 2005: 6f) Es gilt zu erwähnen, dass Menschen, die nicht religiös sind, in indigenen Gemeinden so gut wie keine Möglichkeit zur politischen Partizipation haben (außer natürlich sie sind besonders reich und gewillt, die Leistungen religiöser Natur rein finanziell abzudecken). In immer mehr Gemeinden sind neben katholischen auch evangelische Kirchen aktiv. Hierzu kann kein generelles Prinzip der Interaktion beschrieben werden, manche Gemeinden haben parallel unterschiedliche *mayordomos*, meist je zwei pro Kirche, andere schließen alle, die nicht katholisch sind, grundsätzlich aus. (Stephen 2005:9f) Die Pflichten der *cargos* sind: „*to guard local customs, keep public order, adjudicate local disputes, allocate community resources, and manage the community's relationship with the state and national government*“ (Stephen 2005:7)

Mit den Pflichten der Ämter kommen aber auch folgende Rechte, die sich auf die gesamte Familie ausbreiten: Zugang zu Land der Gemeinde, entweder als Bauland oder zur landwirtschaftlichen Nutzung; Zugang und Nutzung von sämtlichen natürlichen Ressourcen wie Holz, Wasser, Sand, Mineralien, diversen Pflanzen und den Tieren in den Wäldern (die Abholzung und Jagd ist jedoch meistens beschränkt, etwa mit ‚Eigenbedarf‘); das Recht, am Friedhof begraben zu werden, sowie das Recht die Meinung bei *asambleas* kundzutun und an Wahlen teilzunehmen. (Stephen 2005:8) Diese Vielzahl an Rechten ist besonders entscheidend, wenn bedacht wird, wer denn nicht an *cargos* teilnehmen kann. Besonders arme Familien können sich weder den Ausfall der Arbeitskraft leisten, noch die finanziellen Belastungen, die mit *cargos* einhergehen. Das gleiche gilt meist für (unfreiwillig oder ‚freiwillig‘ beziehungsweise durch saisonale oder permanente Arbeitsmigration des Partners) alleinerziehende Mütter sowie all jene, die in ihren politischen, sozialen, religiösen oder sexuellen Lebensweisen ‚nicht in die Gemeinde passen‘. Partizipation in indigenen Gemeinden ist also größtenteils stark selektiv. Trotz allem wurde bei einer Wahl in San Pedro y San Pablo Ayutla vor einigen Jahren sechs Frauen in die höchsten *cargos* gewählt, den der ersten Oberbürgermeisterin, der Gemeindesekretärin, der Buchhalterin und der drei Gemeinderäte. (La Reforma 12.08.2007) Sozialer Wandel ist also auch in den abgelegendsten indigenen Gemeinden von Oaxaca spürbar.

9. „Gute“ und „schlechte“ costumbres

Einerseits kann seitens der indigenen Bevölkerung keine zufriedene Haltung zu *usos y costumbres* erwartet werden, solange der mexikanische Staat eine ‚Vormundschaft‘ über die Traditionen hat. Andererseits; es muss doch möglich sein, dass indigene soziale, ökonomische und kulturelle Institutionen sowie indigene Sprachen bestehen. Völker müssen ihre Traditionen mit ihrer dem staatlichen Recht unterworfenen Halbautonomie verbinden, daher ihre Kulturen, Sprachen und Traditionen bewahren und gleichzeitig grundlegende Menschenrechte sowie Verfassungsrechte achten.

Natürlich wird die indigenen Bevölkerung durch den mexikanischen Staat bevormundet, aber nicht in anderer Weise als alle anderen mexikanischen BürgerInnen auch, oder alle anderen BürgerInnen irgendeines Staates weltweit. Wichtig ist zu erkennen und zu akzeptieren, dass es auf beiden Seiten, der indigenen wie der staatlichen, politische Propaganda und auch Verletzungen der grundlegenden Menschenrechte gibt. Das bedeutet auch, dass weder alles gut ist, was von staatlicher Seite glänzt noch von indigener. Wichtig ist aber, diese Schwachstellen im Konzept zu erkennen und auszubessern, und nicht versuchen sie zu ignorieren, schönzureden oder zu vertuschen.

Die Entscheidung darüber, was an Traditionen, Sitten und Gebräuchen akzeptabel ist und was nicht, liegt in staatlicher Hand. Dies führt zwangsläufig zu einem politischen Konflikt, da so weder die versprochene indigene Autonomie eintritt, noch eine in irgendeiner anderen Weise faire Position der indigenen Autoritäten innerhalb des mexikanischen Staates erreicht werden kann. Wenn ein und dieselbe indigene Praxis, nämlich Angeklagte über einige Tage festzuhalten, um sie ‚geständig‘ zu machen und die Absicht, rasch eine Lösung des Konflikts zu finden, in einem Bezirk mit regierungstreuen indigenen Autoritäten als zulässig angesehen wird – und in einem anderen Bezirk, mit nicht regierungstreuen oder gar den Zapatisten nahe stehenden indigenen Autoritäten eine Verletzung der Menschenrechte darstellt und zu Massenverhaftungen und mit politischen Gefangenen überfüllten staatlichen Gefängnissen führt, dann kann keinesfalls von einer fairen Behandlung der indigenen Bevölkerung gesprochen werden.

Die mexikanische Verfassung sieht vor, Verdächtige nicht länger als 36h festzuhalten. Dies widerspricht allerdings grundlegend dem Umgang der indigenen Autoritäten mit Verdächtigen, die meistens solange festgehalten werden, bis sie bereit sind, an einem Konsens

zu arbeiten, oftmals 10 Tage oder sogar einige Wochen. Viele „Vergehen“ der indigenen Autoritäten bestehen in der Überschreitung dieser 36h Frist. Dabei wird von staatlicher Seite argumentiert, dass im Sinne der Verdächtigten gehandelt wird, im Sinne ihrer Rechte als Individuen, wenn gegen die Autoritäten, die sich dem staatlichen Recht widersetzen, vorgegangen wird. Im Mai 2008 wurden 53 Personen, die der Bewegung der Zapatisten angehörten oder ihnen nahe standen, im Zuge eines Großeinsatzes von Polizei und Militär verhaftet. Unter anderem waren darunter auch jene indigenen Autoritäten, die zwei Männer wegen illegaler Holzung länger als die erlaubten 36h festgehalten hatten. Hierbei war der Grundgedanke auf staatlicher Seite natürlich nicht die Verletzung der Grundrechte der beiden Männer, vielmehr wurden selektiv Autoritäten der Zapatisten ausgesucht, „[they were] choosing to carry out a massive raid on Zapatista authorities while tolerating such practices widely in pro-ruling party communities [...] The state government thus utilized the discourse of human rights to punish indigenous communities struggling for their autonomy. The selective concern for individual rights by the government reflected an appropriation of the discourse of human rights to the political end of limiting indigenous authority“ (Speed 2005:38) Wenn es nach der Regierung ginge, sollten indigene Autoritäten nur Streit schlichten, nicht aber urteilen oder bestrafen, und schon gar nicht bei schweren Vergehen wie etwa Mord; und insgesamt dürften natürlich indigene Autoritäten niemals gegen die Interessen der Regierung handeln. „The Mexican government has long claimed the right to distinguish between „good“ indigenous customs that should be preserved and „primitive“ or „bad“ ones that must be eradicated.“ (Collier/ Speed 2000:889)

Ein großes Problem von *usos y costumbres* stellt die ungleiche Machtverteilung innerhalb indigener Gemeinden dar, etwa die unzureichende politische Partizipation marginalisierter Gruppen, allen voran Frauen. „Women have the right to vote in only 76% of customary-rule municipalities, and the right to hold cargos or offices in only 72%. Consequently, women are typically not allowed to be the members of the communal assemblies nor are they allowed to legally inherit land“ (Gross 2010:6) Frauen und Kinder werden zwar überall als Mitglieder der indigenen Gemeinden gesehen, nicht aber als BürgerInnen, und haben somit auch keinerlei Rechte.

Politische Partizipation wird oftmals gewaltsam allen verwehrt, die sich gegen die ‚Traditionen‘ auflehnen, sogar wenn diese hauptsächlich kirchlichen und nicht indigenen Ursprungs sind. Frauen, Queers und QuerdenkerInnen, deren Weltbild nicht zu hundert

Prozent mit den geistlichen und weltlichen Autoritäten übereinstimmt, werden von aktiver Partizipation ausgeschlossen, und müssen in vielen Fällen sogar um ihr Leben fürchten, wenn sie ihre politische, religiöse oder sexuelle Orientierung preisgeben. So zum Beispiel in San Juan Chamula, Chiapas, *„está prohibido hacer proselitismo por otro instituto político, al igual que practicar otra religión contraria al catolicismo tradicional.“* Vergehen werden, je nach Grad, mit Freiheitsstrafen, dem Ausschluss aus der Gemeinde oder sogar der Todesstrafe geahndet. (La Reforma 16.09.2002)

Wenn zusätzlich zur ohnehin schon schwierigen gesundheitlichen, ökonomischen, politischen und sozialen Lage vieler indigener Gemeinden noch eine Obrigkeit kommt, die Andersartigkeit verteufelt, dann scheint eine Verbesserung der Lebenssituation dieser Menschen unmöglich. Die Probleme und Auseinandersetzungen werden nochmals potenziert etwa in Gemeinden, wo AnhängerInnen katholischer und evangelischer Kirchen im Stile Irlands um Vorherrschaft kämpfen. *„A pesar de la existencia de numerosas leyes en México, a nivel federal y estatal, para proteger a los grupos vulnerables, sus derechos son violados cotidianamente en muy diversos espacios. [...] El tema de la desigualdad no tiene que ver centralmente con ingresos, sino con acceso a derechos. Los ingresos para un grupo nunca van a ser suficientes cuando el acceso a los derechos no está garantizado. [...] personas en situación de vulnerabilidad [...] quienes, pese a las leyes federales y estatales que los protegen, no pueden gozar plenamente de sus derechos“* (CONAPRED Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, La Reforma 15.08.2010)

Usos y costumbres sollte deshalb nicht ausschließlich über Selbstdarstellung der indigenen Gemeinden erfasst werden. Trotz großer und schwerwiegender Probleme der indigenen Gesellschaft sind die Mitglieder der Gemeinden besonders stolz auf ihre Heimat und geben, gerade gegenüber Fremden und AusländerInnen, ungern die Missstände innerhalb der Gemeinschaft preis. (vgl. Guevara-Hernández et al 2011:33) Auch innerhalb der Gemeinden werden, ähnlich wie in manchen Familien, unangenehme Themen nicht immer angesprochen. Nicht alle Gemeinden haben - sei es aus Tradition oder aus gegenseitigem Respekt - eine Gesprächskultur, in der Probleme offen angesprochen werden können. (vgl. Guevara-Hernández et al 2011:39f)

9.1. Die Wahrnehmung von usos y costumbres

Jene Fälle von Rechtsprechung nach *usos y costumbres*, die an die Öffentlichkeit dringen, sind natürlich keine Nachbarschaftsstreitereien, bei denen auf einen Viehdiebstahl oder illegale Abholzung soziale Arbeit und Reparationszahlungen sowie eine Getränkebox zur Wiedergutmachung reichen, sondern jene Fälle, bei denen ein großer Konflikt im Umgang, wie Verbrechen von indigener und staatlicher Seite bearbeitet werden, besteht.

So ist es verständlich, dass die Fälle, in denen die Moralvorstellungen der indigenen Bevölkerung von jener der Mehrheitsbevölkerung divergieren, die größte mediale Aufmerksamkeit erreichen.

Usos y costumbres heißt für den mexikanischen Staat, einen Weg zu finden, wie mit der Verletzung der durch die Verfassung garantierten Grundrechte aller mexikanischen StaatsbürgerInnen umgegangen wird. Dies betrifft vor allem die Repräsentanz der indigenen Gemeinden, die fast ausschließlich durch die reicheren und vor allem männlichen Ältesten passiert, die noch dazu nicht in einer geheimen, sondern offenen Wahl ausgesucht werden.

Die Grundrechte, freie und unabhängige Wahlen abhalten zu können und die Grundrechte der Frau, frei von Diskriminierung an allen Ebenen des sozialen und politischen Lebens teilnehmen zu können, werden durch *usos y costumbres* schlichtweg ignoriert.

Auch das viel zitierte Recht von Verdächtigen, nach dem nach 36h im Gefängnis eine Anklage oder die Freilassung folgen muss, ist Teil der mexikanischen Verfassung. Hinzu kommt durch *usos y costumbres* die ‚Einwilligung‘ der Betroffenen, unter anderem Zwangsehen, Kinderehen, Missbrauch, Brautgeldpraktiken anzuerkennen, da sie nun mal ‚Teil‘ der Tradition sind. *Usos y costumbres* heißt auch, dass der/die gewählte VertreterIn der Gemeinde zwar meist mächtig und etwas reicher ist als seine Gemeindemitglieder, nicht aber dass er/sie unbedingt etwas von Politik versteht oder gar des Lesens und Schreibens mächtig ist. All das sind Faktoren von indigenem Gewohnheitsrecht, die dem Selbstbild eines souveränen Nationalstaates ein Dorn im Auge sind und es ihm nicht gerade leicht machen, es zu akzeptieren. Hierzu sollen nun einige Beispiele die Problematik erklären.

Ende 1998 wurde von den indigenen Behörden in Zinacantán ein Fall behandelt, bei dem 7 Bauarbeiter der geplanten Verschleppung von Menschen als Menschenopfer angeklagt waren. Nach dem Glauben der Maya sollten, um Katastrophen wie Erdbeben und Überschwemmungen zu vermeiden, Menschenopfer in das Fundament der Gebäude oder

Brücken einbetoniert werden. Die indigenen Behörden wollten den Fall zuerst selbst bearbeiten, aber nachdem die Angeklagten nicht geständig waren, übergaben sie sie den lokalen staatlichen Behörden. Dort wurde der Fall allerdings wegen Mangels an Beweisen eingestellt. Zurück in ihrer Heimatgemeinde mussten die indigenen Behörden dennoch handeln, da die Bevölkerung stark aufgebracht war und die Angst vor Übergriffen weiter bestand. Schlussendlich entschieden sie, die Angeklagten müssten sich für ihre Einschüchterungen entschuldigen, sie sollten für die Transportkosten der Kläger aufkommen und die Getränke für die große Versöhnungsfeier bezahlen. Weiterns wurde festgehalten, dass, sollte es tatsächlich zum Verschwinden von Personen kommen, die Angeklagten die Hauptverdächtigen wären und durch die aufgebrachte Bevölkerung zu Schaden kommen könnten. Wäre das nicht passiert, hätte die Bevölkerung womöglich aus Angst vor Übergriffen die Angeklagten tyrannisiert. Obwohl die Angeklagten weitaus länger als die durch die Verfassung vorgeschriebenen 36h festgehalten wurden und für ein Vergehen bestraft wurden, das sie nicht begangen hatten, hat die Strafe ihr Ansehen in der Gemeinde wiederhergestellt. (vgl. Collier/Speed 2000:891ff) *„Because the state policy has long assigned indigenous courts the task of settling conflicts rather than enforcing laws, the Zinacanteco court lacks the investigative capacity to determine guilt. It also lacks the incentive to do so. Zinacantecos in general, including the judges, prefer to find solutions that will allow to conflicting parties to live together peacefully in the future. As a result, they are more interested in discussing the relationship between the parties than in determining what happened in the past.”* (Collier/ Speed 2000:895) Dieses Beispiel soll vor allem eines veranschaulichen: Schuld beziehungsweise Unschuld sind im indigenen Rechtsverständnis komplett belanglos. Auch Fälle, bei denen keine Beweise vorliegen, werden trotzdem verhandelt und eine angemessene Strafe verhängt. Es spielt keine Rolle, was passiert ist und wer daran beteiligt war. Alleine die eine Anschuldigung genügt, um das Gleichgewicht durcheinander zu bringen. Solange sich eine Person betrogen oder bestohlen oder bedroht fühlt und eine andere Person beschuldigt wird, zu betrügen, zu stehlen oder zu bedrohen, kann das Miteinander in der Gemeinde nicht funktionieren. Das Strafausmaß wird oft danach ausgelegt, was denn wäre, *wenn* die Schuld tatsächlich bestünde. Erst wenn alle Parteien zufrieden sind, kann die Gemeinde wieder im Gleichgewicht leben. Andernfalls würden die Konsequenzen, etwa ein nicht beigelegter Streit, zu noch mehr Unstimmigkeiten führen. Die einen würden sich nicht fair behandelt fühlen, die anderen müssten Racheaktionen fürchten. Dieses widerspricht grundsätzlich dem westlichen Rechtsverständnis, das erstens davon ausgeht, dass Angeklagte unschuldig sind, bis ihre Schuld bewiesen ist und dass nur Vergehen

strafbar sind, die eindeutig von der Gesetzgebung als strafbar deutlich gemacht wurden. Unschuldige Personen zu bestrafen, um ihr Ansehen wiederherzustellen, ist im positiven Rechtsverständnis undenkbar. Den Klägern Reparationszahlungen zuzuschreiben, solange der Sachverhalt nicht eindeutig geklärt wurde, auch. Das grundlegende westliche Menschenrecht auf einen fairen Prozess im Falle einer Anklage wird auch missachtet. Während das westliche Recht davon ausgeht, dass Menschen aus Angst vor der Strafe davon abgehalten werden, Straftaten zu begehen, gehen die indigenen Autoritäten davon aus, dass es immer zu zwischenmenschlichen Konflikten kommt und auch kommen wird, und dass ihnen deswegen die Autoritäten bei der Lösung ihrer Konflikte beistehen müssen, am besten noch, bevor irgendjemand zu Schaden kommt. (vgl. Collier/ Speed 2000:895)

Immer wieder tauchen in den mexikanischen Medien und in wissenschaftlichen Artikeln Berichte von Verschleppungen und Menschenhandel auf. Nur, was *uns*, westlich geprägt an, Menschenhandel denken lässt, ist im Weltbild der Indigenen vielleicht eine arrangierte Ehe mit Mitgift. Arrangierte Ehen und Zwangsehen, Mitgift und häusliche Gewalt sind ein weit verbreitetes Phänomen im indigenen Mexiko, jedoch fassen die aus westlicher Sicht als Opfer zu bezeichnenden Personen dies in ihrer sozialen Wahrheit als normal auf. (vgl. Newdick 2005:73) Während des Interviews mit Mtro. García Miranda kam das Gespräch auf Diplomarbeiten, die er an der Universität Quintana Roo betreute. Er erzählte von einer Studentin, die sich in ihrer juristischen Ausbildung auf Fälle spezialisierte, bei denen indigene Angeklagten der Schuldgedanke fehlte. Es ging hier vor allem um Kindesmissbrauch und Kinderehen. Bei einigen indigenen Volksgruppen werden Kinder traditionell sehr früh verheiratet, und da es sich um eine Tradition handelt, fehlt sowohl den ‚Opfern‘, den beteiligten Kindern, als auch den ‚Tätern‘, den Eltern oder Autoritäten jeglicher Schuldgedanke. Wie kann jemand nach staatlichem Recht verurteilt werden wenn er/sie in seinem/ihrem indigenen Weltbild keine Straftat begangen hat? Obwohl Gesetze zum Schutz von Minderjährigen existieren, haben alleine 2006 458 Mädchen unter 14 Jahren (!) geheiratet und 543 Jungen unter 16 Jahren. Dies sind aber nur die registrierten Hochzeiten, die Dunkelziffer ist weitaus höher Schätzungen ergaben, dass in Mexiko mehr als 30.000 Kinder im Alter zwischen 12 und 14 Jahren verheiratet sind (beziehungsweise wurden). (La Reforma 13.01.2008) Für die offiziellen Hochzeiten vor der Erreichung des Schutzalters brauchten alle Kinder eine Sondergenehmigung des Bundesstaates. Dies lässt die Frage aufkommen, wie man(n) denn auf die Idee kommen kann, die Hochzeit eines 13-jährigen indigenen Mädchens

gut zu heissen. Einer der Gouverneure, der solche Erlaubnisse erteilte, begründet das in der Kultur der Indigenen; ‚dort heiraten die Mädchen eben früh‘. (La Reforma 12.02.2006)

Viele MehrheitsmexikanerInnen wissen nicht so ganz, wie sie mit *usos y costumbres* umgehen und was sie von *usos y costumbres* halten sollen. Es ist keine Problematik, die einfach zu beantworten ist und nach wie vor eher ein Versuch, mit den indigenen Sitten und Gebräuchen im mexikanischen Staat zurechtzukommen. Ein Teil der Fragestellungen im Interviewleitfaden dieser Arbeit zielten darauf ab herauszufinden, ob MehrheitsmexikanerInnen *usos y costumbres* als Bedrohung ihrer individuellen Freiheiten ansehen oder als Verletzung individueller Rechte. Die meisten MehrheitsmexikanerInnen wissen zwar ungefähr, was *usos y costumbres* sind, kommen aber damit gar nicht in Berührung.

Auch im Rahmen eines Studiums der Rechtswissenschaften in Mexiko wird zwar natürlich die Grundlage der *usos y costumbres* durch die mexikanische Verfassung und die sich leicht unterscheidenden Verfassungen der Bundesstaaten vermittelt, eine detaillierte Kenntnis der Problemstellungen rund um *usos y costumbres*, die gerade bei AnwältInnen und RichterInnen im Alltag durchaus nützlich wären, fehlt aber gänzlich. Wenn RechtswissenschaftlerInnen sich also mit *usos y costumbres* konkret beschäftigen, dann ist es entweder aus eigenem Interesse oder weil sie nach dem Studium durch ihre Arbeit damit in Kontakt gekommen sind.

Bei Lic. Cesar Barletti war es ersteres. Für ihn bedeutet *usos y costumbres* schlichtweg eine Einladung, zu tun und zu lassen, was einer/m gefällt. „*Desde mi punto de vista es algo negativo ya que abre la posibilidad de la incorrecta interpretación de las leyes federales y locales*“. Außerdem sieht er die Gefahr, dass *usos y costumbres* dazu führen, dass die indigene Bevölkerung je nach Bedarf bewusst entscheidet, eine nach staatlichem Recht begangene Straftat mit *usos y costumbres* zu rechtfertigen” *Desde mi punto de vista es algo negativo ya que abre la posibilidad de la incorrecta interpretación de las leyes federales y locales*” Zudem können oppositionelle Gruppen *usos y costumbres* instrumentalisieren, um sich gegen die schlechte Behandlung durch den Staat zu wehren: “*los grupos de oposición pueden llegar a hacer mal uso de estos usos y costumbres ya que no son objetivos ni estan respaldados por un cuerpo legislativo*”. Allerdings gibt er zu, “*a la mayoría de la población mexicana, no le afectan los usos y costumbres*”. Für Lic. Cesar Barletti haben *usos y costumbres* nur dann eine Legitimation, wenn es sich um sehr abgelegene Orte handelt, fern von Städten, also um

Menschen, die ohne *usos y costumbres* gar keinen Zugang zu Gerichten hätten. Aber auch dort müsse für die Einhaltung der individuellen Menschenrechte gesorgt werden. *Usos y costumbres* mitten im Stadtgebiet (vgl. Varley 2010) hält er für einen großen Fehler.

Unbedingt unterbunden gehört seiner Meinung nach die Lynchjustiz ganzer Dörfer, die immer wieder vorkommt, wo schwere Fälle von Misshandlungen und sogar Mord durch *usos y costumbres* entschuldigt werden; sowie die Tatsache, dass diese oftmals von der Gruppe alleine durch den Verdacht, jemand könnte eine Straftat begangen haben, initiiert werden. (Interview Lic. Cesar Barletti)

Ganz anders ist es auf indigener Seite, die indigene Bevölkerung (sei es nun offiziell oder als Selbstbezeichnung) hat sehr wohl eine Meinung zu *usos y costumbres*. Nur ist es - wenn nicht gerade von den Zapatisten gesprochen wird - eine recht unspektakuläre. Insgesamt, meint der indigene Anthropologe García Miranda, mache *usos y costumbres* den indigenen Gemeinden weit mehr Arbeit, als es ihnen Nutzen bringt. Im Kollektiv zu einer Entscheidung zu kommen sei oftmals ein mühsamer Prozess. Instrumente, um indigene Korruption und Machtmissbrauch zu unterbinden, sind kaum vorhanden. Das Sagen hat meistens ein oder mehrere der reichsten und mächtigsten Männer im Dorf, die auch für die Verteilung von Ressourcen zuständig sind. Jemand, der/die sich gegen die indigene Autorität im Dorf stellt, muss also mit unmittelbaren, Existenz bedrohenden Folgen rechnen. Meine Frage, ob ich dann Chancen habe, Chefin eines indigenen Klans zu werden, wenn ich mein Konto plündere, würde mit großem Gelächter beantwortet. Geld ist also auch in indigenen Gemeinden der Schlüssel zur Macht. Diese Sozialstrukturen von Macht und Geld zu durchbrechen, scheint ein Problem bei Anwendung von *usos y costumbres* zu sein, und solange die Gemeinden insgesamt sehr arm sind und das Kollektiv als Ressource gebraucht wird, wird sich wohl an den Strukturen auch nichts ändern.

Im Alltag denkt niemand über *usos y costumbres* nach. „*Usos y costumbres solo tiene valor local o en la comunidad. En la vida cotidiana ambas formas de derecho no se sienten, solo cuando hay algún conflicto. Sin embargo, la cotidianidad está normada por ambas formas.*“. *Usos y costumbres* ist nichts anderes als ein Korsett von Normen, das das Miteinander bestimmt. Wenn alles glatt läuft, ist *usos y costumbres* Tradition, Moralvorstellung, Gebräuche. Gibt es Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde, ist *usos y costumbres* ein möglicher Lösungsweg. Sollte der Konflikt quasi ‚in erster Instanz‘ von den indigenen Autoritäten nicht gelöst werden können, so besteht immer noch die Möglichkeit, sich an

staatliche Stellen zu wenden: „*En caso de que una de las partes prefiera acudir al derecho formal (positivo), las arreglas locales se invalidan*“. Die Ambivalenz von staatlichem und indigenem Recht ist aber für Betroffene, die in diesem Umfeld leben, nicht immer sichtbar. Für sie ist das normal. Der einzige Unterschied besteht in der nunmehr seit der Verfassungsreform gültigen formellen Anerkennung, die sicherlich ein wichtiger Schritt war, sowie in der Anerkennung der durch *usos y costumbres* gewählten indigenen Autoritäten. Diese formelle Anerkennung der Rechten der indigenen Bevölkerung sieht diese natürlich prinzipiell als eine positive Entwicklung, jedoch mit einem Aber: „*es positivo porque reconoce los usos y costumbres como normas, como parte del derecho. Y es negativo porque lo hace parte del derecho formal y en condición de subordinación*“. Die Hierarchiebeziehung des indigenen Gewohnheitsrechts mit dem staatlichen Recht ist also eine Eindeutige und Unverhandelbare. Die Entscheidung darüber, wie unabhängig indigene Autoritäten agieren dürfen, liegt in staatlicher Hand. Zentral ist aber dabei unter anderem das grundlegende, westliche Rechtsprinzip, nicht der Willkür einer übergeordneten Macht ausgeliefert zu sein. Die genaue Analyse jeder einzelnen Rechtskultur und das schriftliche Festhalten der indigenen rechtlichen Tradition würden helfen, Willkür in indigener Rechtssprechung auszuschließen. (vgl. Kuppe 2011:35) Des Weiteren würde die von einigen Seiten geforderte Übersetzung des Gewohnheitsrechts in eine schriftliche Form bedeuten, dass die Flexibilität und Fluidität verloren geht - und somit auch die Möglichkeit der einfachen und unbürokratischen Veränderung und Anpassung an neue soziale Realitäten.

Usos y costumbres ist für die betroffenen Gemeinden keinesfalls ein Freibrief, zu tun und zu lassen, was sie wollen. „*Las competencias de los usos y costumbres es limitada en arreglos familiares, pelea entre vecinos y en caso de robo de cantidades menores.*“ Die Schadenshöhe, über die die indigenen Autoritäten in Quintana Roo bereit sind, unter *usos y costumbres* zu richten, entscheiden sie selbst. So kann es zum Beispiel sein, dass Diebstahl und Beschädigungen mit Sachwert von bis zu 1000 Pesos innerhalb der Gemeinde mit *usos y costumbres* abgehandelt werden, alle Delikte die aber über diese Schadenssumme hinausgehen oder bei denen Personen zu Schaden gekommen sind liegen aber nicht mehr im Zuständigkeitsbereich der indigenen Autoritäten und werden an staatliche Stellen weitergeleitet.

Am Schluss des Interviews erzählte Mtro García Miranda noch von einer Feldforschung, die er in einer benachbarten Gemeinde in Quintana Roo durchführte. Am Tag der

Kommunalwahlen kamen die ‚WahlhelferInnen‘ mit bunten Kärtchen, Kulis und einer großen weißen Urne. Zu seinem großen Erstaunen sagte einer der Wahlhelfer ganz offen, dass sie nun für die Gemeinde die Stimmzettel ausfüllen und in die Urne werfen würden, und die Gemeinde erhalte wie immer die dringend benötigte finanzielle Unterstützung der PRI. In der Zwischenzeit könnten sie ihren offiziellen Vertreter nach *usos y costumbres* wählen. Die indigene Gemeinde kannte das Spektakel und zeigte wenig Interesse daran, ihre eigene Stimme bei den Kommunalwahlen abzugeben. Ein kleiner Teil der Gemeinde bestand aus AnalphabetInnen, aber auch jene, die lesen und schreiben konnten zeigten sich mit dieser Durchführung der ‚Wahl‘ einverstanden. Im Grunde genommen ist diese Praxis nämlich eine *win-win* Situation. Die indigene Gemeinde kann ihre/n VertreterIn wählen und erhält finanzielle Unterstützung und die Partei ist sich ihrer Stimmen sicher. *„Tanto los usos y costumbres como los que usan el derecho formal obtienen el beneficio, por lo cual se legitima la corrupción.“* Solange die Symbiose von Staat und Indigenität also funktioniert, besteht kein Grund die beschriebenen Handlungsmuster zu überdenken. (Interview mit Mtro García Miranda)

Indigene Menschen werden in Mexiko anders behandelt als MehrheitsmexikanerInnen und oppositionelle indigene Gruppen müssen mit nochmals schlechterer Behandlung durch staatliche Behörden rechnen. *„Diferencias? Sí evidentemente las hay. Tan solo la manipulación de presupuestos otorgados a las dependencias que se relacionan con el apoyo al campo por ejemplo, a cuotas partidarias, a intereses de particulares en tierras ocupadas por indígenas o personas de escasos recursos“* Lic.^a Xel Ha Almazán beschäftigt sich im Moment beruflich nicht mehr mit *usos y costumbres*, hat aber an dem Versuch einer Formalisierung von indigenem Recht mitgearbeitet *“trabaje para Dependencias del Gobierno Federal en las que sí, ya que ahora se esta tratando de implementar los juicios orales en México, situación que en teoría hace un proceso judicial más transparente y expedito, por lo que en consecuencia se estaría evitando el abuso y violaciones a los derechos humanos, por lo que a la materia penal compete“*. Es wird daher im mexikanischen Staat an Ansätzen gearbeitet, um das gesprochene indigene Recht stärker zu kontrollieren und damit auch die Fälle der schweren Menschenrechtsvergehen einzudämmen. Ob die aktuelle Gesetzeslage für die indigene Bevölkerung eine positive Veränderung brachte, hängt für sie stark von der individuellen Situation ab. *„Depende desde el lugar en que se mire, ya que los usos y costumbres en cierto punto convergen en norma, particularmente por lo que hace a la población indígena que es la que normalmente sufre mucho más de abusos en materia de*

derechos humanos, ya que es un sector de la población que vive en condiciones paupérrimas y de escasa educación por lo que desconoce sus derechos fundamentales.” Sie sieht die indigene Bevölkerung durch usos y costumbres “no particularmente penalizada, pero sí segregada, aunque en algunos casos pues esa ley es la que predomina de acuerdo a lo pactado por las comunidades”.

In Mexiko wird also sehr wohl intensiv am Konzept *usos y costumbres* gearbeitet, „*esto es un tema muy profundo y particularmente extenso. Pero si puedo afirmar que hay las organizaciones respectivas que se encargan de impulsar todo lo relativo a los usos y costumbres en materia indigenista. El tema no creo que sea una propuesta, porque hay muchísimas, más bien considero que es un tema de ponderación de políticas públicas, ya que materia y material hay en cantidad, lo que no hay, es un compromiso excepcional respecto a involucrar a la sociedad desde los colegios y los hogares para hacer conciencias sobre lo que los derechos humanos son y como es que se proyectan a través de los usos y costumbres*”. Es fehlt vor allem an Möglichkeiten, der breiten Masse der indigenen Bevölkerung politische Bildung zuzukommen zu lassen und das Konzept von Menschenrechten an sich zu vermitteln. Ist die Idee der (universellen und individuellen) Menschenrechte erst einmal angekommen, sieht sie, nach einigen kleinen Veränderungen in der Ausführung, keinen Widerspruch mehr zur Umsetzung im System von *usos y costumbres*. (Interview Lic.^a Xel Ha Almazán)

9.2. Der Fall Eufrosina Cruz

Im November 2007 hielt die indigene Gemeinde Santa Maria Quiégolani Bürgermeisterwahlen unter Anwendung von *usos y costumbres* ab. Alle Stimmen, die für die Kandidatin Eufrosina Cruz abgegeben wurden - sie hätte die Wahl gewonnen - wurden für ungültig erklärt, da es sich bei der Kandidatin um eine Frau handelte und Frauen laut den lokalen *usos y costumbres* sowohl von der Kandidatur zu öffentlichen Ämtern als auch von der Abgabe von Stimmen ausgeschlossen waren. (vgl. Gross 2007; La Reforma 15.08.2010) „*The all-male council claimed that according to tribal custom, women were not „citizens“ of the town, and that only citizens were allowed to vote and hold office [...] only man who participate in collective work projects are considered citizens in Santa Maria*“. (Gross 2010:7)

Cruz hatte die Gemeinde verlassen um einen Abschluss in Buchhaltung zu machen (vergleichbar mit einem Bachelorstudium in Europa). Die eloquente und charismatische Frau stellte sich nach ihrer Rückkehr als Kandidatin, um in ihrem Dorf etwas zu verändern. (La Reforma 02.01.2008)

Frau Cruz, um ihr Grundrecht auf Gleichstellung durch, wie sie sagt „abusos y costumbres“ betrogen, meldete diesen Vorfall der Wahlbehörde von Oaxaca und dem Kongress, aber „*both the state electoral council and the state congress upheld the election without comment*“. (La Reforma 12.12. 2007; Gross 2010:7) Erst die nationale Menschenrechtsorganisation CNDH unterstützte Cruz und sah ein eindeutiges Vergehen an ihren Rechten. Die Zuständigkeit nationaler Behörden in indigenen Angelegenheiten, sowie auch die rechtliche Abdeckung eines Eingriffs in indigene Angelegenheiten ist also nicht eindeutig geklärt. Konventionen zu Menschenrechten verpflichten den Staat zwar, indigenen Völker bei der Umsetzung von Menschenrechtsstandards zu unterstützen, „*but do[es] not clarify the means of which a State may do so without violating indigenous peoples' rights to autonomy and maintenance of their own political institutions*“. (Gross 2010:13) Cruz forderte ihr Grundrecht auf Gleichstellung bei den staatlichen Behörden ein, diese beschlossen aber, sich des Kommentars zu enthalten. Es besteht also große Notwendigkeit einer übergeordneten indigenen Instanz, die Konflikte, zu denen staatliche Behörden sich nicht äußern wollen oder können, regeln. Die CNDH ist zwar verpflichtet und gewillt, Menschenrechtsverletzungen nachzugehen und zu analysieren, die Kommission hat aber keine Möglichkeit, Sanktionen auszusprechen; sie kann nur einen Bericht mitsamt Empfehlungen an die betroffene regionale Behörde abgeben. „*Although these recommendations are not legally binding or juridically enforceable, but merely recommendatory, they tend to target authorities to comply on a voluntary basis.*“ (Vargas 2004:18)

Nach ihrer Kandidatur wurde Frau Cruz mit großer Feindseligkeit und sogar Morddrohungen konfrontiert. Sie zeigte den Vorfall sofort an und wurde nach einiger Zeit nicht mehr belästigt. (La Reforma 08.03.2008) Frau Cruz gründete einen Verein, *Quiego*, und führt damit aktuell 36 von der Regierung finanzierte produktive Projekte durch, die Frauen in Oaxaca unterstützen sollen. Sie möchte vor allem mehr Respekt für die Frauen in ihrer Gemeinde erreichen, weil: „*no se les permite votar, no se les deja siquiera sentar en la misma mesa con los hombres. Su función es empezar a embarazarse a los 13 años de edad y el resto de la vida cuidar de los hombres y los niños manteniendo una posición de respetuosa sumisión*“. (La Reforma

06.10.2008) Ihre Aktionen und die jener Frauen ihrer Gemeinde, die an ihren Projekten mitarbeiten, werden von den indigenen Autoritäten in Santa Maria Quiegolani regelrecht boykottiert: „*las autoridades locales le han negado a ella y a las mujeres que apoyan su causa servicios como tramitar un documento o sacar un permiso para acarrear leña.*“ (La Reforma 15.08.2010)

Zum Glück sind die indigenen Autoritäten nicht besonders erfolgreich bei der Einschüchterung von Frau Cruz und ihren Mitstreiterinnen. Sie selbst sagt gerne „*en México hay muchas Eufrosinas, quienes tienen que salir adelante y reclamar por sus derechos [...] no me siento víctima. Ahora soy mujer mas fuerte*“. (Eufrosina Cruz in La Reforma 15.08.2010)

9.3. Die Fälle im Valle de Mezquital

Die indigenen Autoritäten in Ixmiquilpan (Hidalgo) haben ihre eigene Vorstellung davon, wie Ordnung und Gerechtigkeit in ihrem Bezirk (Pachuca) herzustellen sind. Leider divergiert diese stark von jener der staatlichen Behörden. Im März 2008 halten Gemeindemitglieder, die Probleme mit ihren Landrechten haben, drei Angestellte der staatlichen Verwaltung fest. Erst nach mehreren Stunden werden sie freigelassen. Im Oktober halten die Gemeindemitglieder eines Nachbardorfes, Ixtazoquico, sieben Beamte aus Xochiapan fest. Sie wollen sie dazu bringen, Bauarbeiten für sie durchzuführen. Im November verhaften sie einen Mann für einen Monat, weil er eine Kuh angerempelt und eine Delegation aus San Juanico Ixmiquilpan beleidigt hat. Gemeinsam verhaften die 20 indigenen Gemeinden im Tal Ende November 2008 zwei vermeintliche Diebe, die sie zuerst zur Strafe an einen Baum banden und schlugen, bis sie sich entschieden, beide einzusperren, nach wenigen Tagen folgten vier weitere Verdächtige. Die Autoritäten geben an, dass jeden Tag in der Region drei bis vier Lastwägen gestohlen werden und rechtfertigen so ihre Vorgehensweise. (La Reforma 04.12.2008) Wenige Tage nach der Verhaftung übergaben die indigenen Autoritäten die Verdächtigen der staatlichen Polizei. Diese meint zu der Behandlung der vermeintlichen Diebe: „*nada justifica tomar acciones de vejación, lastimar o simplemente tomar la justicia por su propia mano, no lo vamos a permitir*“ (La Reforma 08.12.2008) Der Stadtrat der PRD verteidigt die Aktionen

der indigenen Autoritäten und meint, dass diese nur den Schutz ihrer Gemeinden sicherstellten. (La Reforma 09.12.2008)

Etwa zur gleichen Zeit passiert in San Juanico Ixmiquilpan ein Autounfall, bei dem ein 15-jähriger Junge, Cirilo, einen Passanten anfährt, der kurz danach verstirbt. Die indigenen Autoritäten nehmen ihn fest. Der Junge wartet im Gefängnis darauf, dass seine Familie die 200.000 Pesos (etwas mehr als 12.000€) auftreiben, die als Reparationszahlung angesetzt wurden. Die Familie wurde zusätzlich mit der Drohung, den Jungen einfach umzubringen, konfrontiert. (La Reforma 27.12.2008) Nach 23 Tagen wird Cirilo in einer Nacht und Nebel Aktion von der Polizei aus einer dreckigen Kammer ohne Licht befreit und in eine Einrichtung des Jugendministeriums gebracht. Gleichzeitig werden die drei Haupttäter festgenommen. Ihnen droht eine Gefängnisstrafe wegen Entführung eines Minderjährigen. (La Reforma 30.12.2008) Als Reaktion darauf halten am Tag darauf die indigenen Autoritäten im Nachbarort Cañada Chica drei PFP Polizisten fest, die sie als ‚Pfand‘ für die drei verhafteten Autoritäten aus San Juanico Ixmiquilpan ansehen. Der Bundesstaat schickt daraufhin 600 PolizistInnen in den Ort, um die drei PFP Agenten, die in den Wäldern an Baumstämme gebunden waren, zu befreien und *„para evitar que los indígenas escaparan“*. (La Reforma 31.12.2008) Die PolizistInnen nehmen 40 indigene Verdächtige fest, die die drei PFP Agenten überwältigt und den Polizeieinsatz behindert haben sollen. Dies führt in Ixmiquilpan zu einer Massendemonstration, die indigenen Gemeinden fordern die sofortige Freilassung ihrer Mitglieder. (La Reforma 01.01.2009) Der Gouverneur von Hidalgo versichert den aufgebrachten DemonstrantInnen, dass die Familien aller Verdächtigen Reparationszahlungen erhalten werden, sobald ihre Unschuld feststeht. (La Reforma 04.01.2009) Durch die großen Probleme zwischen der Polizei und der indigenen Gemeinden patrouillieren mehr als 1200 PolizistInnen im gesamten Tal. Der indigene Oberbürgermeister gibt an, dass die indigenen Autoritäten der 127 Gemeinden im Tal ihr Vertrauen in die Polizei verloren und so keine andere Wahl hatten, als eine eigene indigene Polizei zu gründen. (La Reforma 01.01.2009) Nur eine der 127 Gemeinden, Gran Cañón Ixmiquilpan, hat seit mehr als 15 Jahren eine eigene indigene Polizeitruppe und war nie im Konflikt mit den staatlichen Behörden. Ein Großteil der Bevölkerung ist dort auf Grund des hohen Migrationsanteils in andere Teile Mexikos sowie den USA und Kanada, sowie diverser Attraktionen, die für Touristen sorgen, dreisprachig. Die indigene Polizei ist streng, aber fair; bestens organisiert und mit neuester Technik ausgestattet. (03.01.2008)

9.4. Der Fall Philip True

Der US amerikanische Journalist Philip True wurde 1998 auf der Territorien der Huichola der Sierra Madre Occidental im Zuge einer Reportage über ebendiese ermordet (die Gebiete erstrecken sich über Teile der Bundesstaaten Nayarit, Jalisco, Zacatecas und Durango). Die beiden Verdächtigen gestanden, den Journalisten ermordet zu haben. Später behaupteten sie, das Geständnis wurde durch eine Folter erwirkt. In erster Instanz wurden die Verdächtigen 2001 freigesprochen, obwohl sich beide Angeklagte in widersprüchliche Aussagen verwickelten und bei ihrer Verhaftung einige persönliche Gegenstände des ermordeten Journalisten bei sich hatten. Die Freisprechung wurde vor allem durch die Behauptung der Verteidigung erwirkt, Herr True hätte unerlaubt Fotos von ihren heiligen Orten gemacht. Laut ihren *usos y costumbres* sei dies mit dem Tod zu bestrafen. *„Y aunque nunca nadie lo decía abiertamente, flotaba en el ambiente la idea de que los tribunales mexicanos no podían condenar a dos indígenas por matar un gringo que supuestamente había violado sus usos y costumbres“* (La Reforma 12.05.2004)

Die widersprüchlichen Aussagen – die Angeklagten gaben unter anderem an, von den Behörden durch Folter zum Geständnis gezwungen worden zu sein, weiters, dass True getrunken und eine der Frauen der Angeklagten missbraucht hätte; später dass sie ihn noch nie gesehen hätten und ihn daher auch nicht ermorden konnten, noch viel später (im Folgeverfahren), dass sie True dabei beobachtet hätten, wie er auf der Suche nach Edelsteinen in den Gebieten der Huichola gewesen sei - und die widersprüchlichen Beweise - die Angeklagten hatten True's persönliche Gegenstände bei sich – deuteten darauf hin, dass ein Raubüberfall, bei dem das Opfer sich gewehrt hatte, der eigentliche Grund für die Tat war. Diese Widersprüche führten in weiterer Folge zur Aufhebung des Urteils in erster Instanz und zu einer Wiederaufnahme des Verfahrens. In zweiter Instanz wurden die Angeklagten schuldig gesprochen, die Verteidigung legte allerdings Berufung ein. Nach dem positiv entschiedenen Berufungsverfahren freundete sich eine Anwältin der Verteidigung mit einem der Angeklagten an, dieser gestand ihr, True umgebracht zu haben. In Absprache mit anderen am Fall beteiligt gewesenen AnwältInnen und RichterInnen entschied sie, das Verfahren nochmals aufzunehmen, und ein Haftbefehl wurde erlassen. Die Angeklagten wurden aber von ihrer Gemeinde gedeckt: *„la comunidad se ha negado a presentarlos: sigue considerando que castigar a dos huicholes por matar a un gringo es una gran injusticia“* (La Reforma 12.05.2004) Sergio Sarmiento, selbst Journalist und einer der leidenschaftlichsten Gegner von *usos y costumbres* schreibt zu dem Fall: *„son muchas las lecciones de esta tragedia. La*

primera es que la justicia mexicana es lenta y errática. Es triste, por supuesto, que un indígena sin dinero y sin abogado no tenga posibilidades de obtener justicia en nuestro país. Pero también es inquietante que una buena abogada haya logrado la absolución de dos homicidas a pesar de la acumulación de pruebas en su contra y de sus constantes contradicciones. Quizá lo mas preocupante es que esa absolución, aplaudida en algunos sectores, mucho le debía a la idea de que los acusados eran huicholes y la víctima un periodista gringo. Afortunadamente Patricia Morales [die Anwältin] es una mujer de principios que entendió que un homicidio se debe castigar sin importar grupos étnicos o nacionalidades.” (Sergio Sarmiento, La Reforma 12.05.2004)

Gerade in Fällen von Mord (allen voran der sogenannte ‘Ehrenmord’) darf Rücksicht auf das kulturelle Umfeld der Angeklagten nicht bedeuten, dass diese mit einer Strafminderung (Mord zu Totschlag) oder gar einem Freispruch rechnen dürfen, nur weil sie aus einer bestimmten ethnischen Minderheit kommen. (vgl. Dick 2011) Diese Handlungsweise fordert (auch in Europa) eine Fortführung dieser ‚Traditionen‘ nahezu heraus. Unter Rücksicht auf das kulturelle (und vor allem auch soziale!) Umfeld darf lediglich verstanden werden, dass Angeklagte die Möglichkeit haben sollten, den Prozess und vor allem ihre Verteidigung in ihrer Muttersprache mitzugestalten, sowie dass sie, unabhängig von ihrer Herkunft und finanziellen Situation ein faires Verfahren mit geeignetem Rechtsbeistand erwarten können.

9.5. Usos y costumbres in den mexikanischen Medien

Usos y costumbres sind in Mexiko ein sehr umstrittenes Phänomen, deshalb verwundert es auch nicht weiter, dass die in den Medien aufgegriffenen Geschichten um *usos y costumbres* stark polarisierende Fälle sind. Hier sollen nun, wie schon in vorhergehenden Beispielen auch, einige Fälle kurz skizziert werden, die indigene wie nicht indigene MexikanerInnen in den letzten 25 Jahren besonders beschäftigt haben. Die folgenden Beispiele sollen vor allem aber auch beleuchten, wie vielfältig und kompliziert die verschiedenen Realitäten im Umgang mit *usos y costumbres* konstruiert werden. Gleichzeitig soll veranschaulicht werden, wie oft Konflikte politischer Natur ‚über‘ *usos y costumbres* ausgetragen werden beziehungsweise der kulturelle Hintergrund Einfluss nimmt auf den Umgang und die Verurteilung von Angeklagten.

Im August 2011 in Santa Cruz Tepenixtlahuaca (Oaxaca) starben fünf Erwachsene und ein sechsjähriges Kind. Zwei der Erwachsenen waren verdächtigt worden, Mitglieder einer Bande zu sein, die mehrere Überfälle in der Region verübt hatte. Als die indigenen Autoritäten die Verdächtigen zur Rede stellen wollten, eskaliert die Situation, sechs Menschen sterben und weitere wurden durch einen ausgelösten Brand schwer verletzt. Die staatliche Polizei wurde erst einige Stunden nach dem Zwischenfall informiert. (El Universal 07.08.2011)

Im Juli 2010 wurde San Cristóbal (Chiapas) ein Mann verhaftet und zu einer Geldstrafe von 1400 Pesos (etwa 90€) verurteilt, weil er bei einer internen Wahl nach *usos y costumbres* nicht für PRI gestimmt hatte. (La Reforma 22.07.2010) Im Mai 2010 setzten indigene GegnerInnen des Oberbürgermeisters in Oxchuc (Chiapas) nachts dessen Haus und zwei Polizeistationen in Brand. Der Oberbürgermeister und seine Familie konnten sich unverletzt in Sicherheit bringen. (La Reforma 05.05.2010) Wieder in Oxchuc, San Cristóbal (Chiapas) wurde im April 2010 in einer Gemeinde ein Konflikt durch die internen Wahlen ausgelöst, wo im Wahlvorgang ein kritischer junger Mann über zwei Stunden lang mit Stöcken und Steinen misshandelt wurde und schließlich seinen Verletzungen erlag. (La Reforma 14.04.2010)

In San Magdalena, Tlalpan (DF), wurde im Juni 2001 ein Mann, der verdächtigt wurde, Überfälle verübt zu haben, von Gemeindemitgliedern zu Tode geprügelt. Die Polizei wollte eingreifen, wurde aber an ihrem Einsatz behindert und konnte erst zum Tatort, als der vermeintliche Täter bereits verstorben war. In den Bergen rund um das Santa Rosa Xochiac Tal wurden zwischen 2001 und 2004 von 24 derartigen Vorfällen berichtet, von denen drei für die TäterInnen tödlich endeten. Das Szenario ist in den meisten Fällen das selbe, so auch 2002 in San Pedro Oztotepec, wo drei Männer versuchten einen Taxifahrer zu überfallen. Die Gemeinde prügelte einen der Täter zu Tode und zündete die beiden anderen an. Einer der beiden überlebte durch rasches Einschreiten der Polizei und des Militärs. Im November 2004 wurden drei Mitglieder der PFP (Policía Federal Preventiva) in San Juan Ixtayopan, die im Rahmen eines Programmes zur Evaluierung des Drogenschmuggels der Region unterwegs waren, von der lokal ansässigen Gemeinde verdächtigt, Kinder zu verschleppen. Sie wurden von der aufgebrachten Bevölkerung fast zu Tode geprügelt. Die Drogenfahnder wurden von einem Fernsehteam begleitet und der Vorfall live im Fernsehen ausgestrahlt. Zwar wurde sofort Verstärkung angefordert, die traf aber erst drei Stunden später ein. Zu dem Zeitpunkt waren die drei PFP bereits mit Benzin übergossen und angezündet worden. Einer der drei konnte mit schweren Verbrennungen gerettet werden. Oftmals machen die ‚Verdächtigen‘ einfach nur ihren Job (wie im Fall der verprügelten und in Brand gesetzten Drogenfahnder)

oder sind auf der Durchreise. Eine Frau wurde in Santa Rosa Xochiac neun Stunden an einen Pfahl gebunden. Sie war auf der Suche nach einem Restaurant oder Café, um sich Essen zu kaufen. *„Todo linchamiento es la triste suma de varios motivos [...] su análisis revela dos constantes. Una es el rencoroso temor al extraño, al fuereño al desconocido. Basta que no sean de ahí para que les atribuyan malas intenciones y sientan justificado agredirlos. [...] El otro es que se los agrede como una forma de revancha: los golpean para que sientan lo que ellos han padecido.“* (La Reforma 29.11.2004)

Im September 2002 wurden in Tuxtla Gutiérrez (Chiapas) vier Menschen getötet und vier weitere schwer verletzt. Bei den Opfern handelte es sich um die Familie eines *brujo*, dessen Taten angeblich negative Folgen auf die Region hatten. *„Autoridades [indígenas] del PRI y católicos tradicionalistas mantienen un férreo control sobre los usos y costumbres y sancionan con el destierro, cárcel, escarnio público o hasta la muerte aquellos que desobedecen el mandato en San Juan Chamula.“* (La Reforma 16.09.2002) Alles, was nicht in das starre katholische Weltbild passt, und sei es ein Mann, der mit Kräutern und Rauch tatsächliche Traditionen lebt, wird eingeschüchtert, verspottet, verbannt oder sogar ermordet.

Viele Konflikte der indigenen Autoritäten mit den staatlichen Behörden resultieren in unzähligen Toten auf beiden Seiten. Schuld daran haben auch beide. Solange die Behörden ihre Umgangsweisen mit der indigenen Bevölkerung beibehalten und die Indigenen sich nach dem Prinzip Auge um Auge rächen, wird es immer wieder zu Übergriffen und Ausschreitungen kommen.

Wichtig wäre vor allem herauszufinden, ob und in welchem Ausmaß, zusätzlich zur strukturellen Benachteiligung der indigenen Bevölkerung im mexikanischen Staat, rassistisch motivierte Aktionen, Racheaktionen der indigenen Bevölkerung seitens des Staates provoziert werden. Erst wenn sichergestellt werden kann, dass sich die Lebenssituation der indigenen Bevölkerung stetig verbessert, dass anteilmäßig nicht mehr indigene Menschen als mehrheitsmexikanische Straftaten begehen, oder gar für Straftaten bestraft werden, die sie gar nicht begangen haben, dass die Strafen nicht höher ausfallen als bei Menschen mit nicht indigenem Hintergrund und der Staatsapparat von der Willkür in der Behandlung von indigenen Menschen befreit wird – erst dann kann auch erwartet werden, dass sich die indigene Bevölkerung nicht mehr zu Wehr setzt.

Der mexikanische Staat hat erst vor einigen Jahren begonnen, Fehler im Umgang mit indigenen Angeklagten einzugestehen. Ab den späten 1990er Jahren werden etwa verurteilte Indigene frühzeitig aus ihrer Haft entlassen, wenn ihnen kein fairer Prozess gemacht wurde. Dies betrifft vor allem monolinguale StraftäterInnen, denen im Prozess kein/e ÜbersetzerIn beigelegt wurde. (La Reforma 07.06.1998) Viele Indigene wurden auch unschuldig verhaftet. Der indigene Bauer Anastacio wurde zu einer Gefängnisstrafe von neun Jahren verurteilt, weil er verdächtigt war einer Frau 70 Pesos (5€) gestohlen zu haben. Er sprach kein Spanisch und war in die Stadt gekommen, um Arbeit zu suchen. Durch eine Verwechslung wurde er einer Straftat beschuldigt, die er nicht begangen hatte und zu einer zur Straftat in keinem Verhältnis stehenden, langen Gefängnisstrafe von neun Jahren verurteilt. Erst nach vier Jahren im Gefängnis sprach er gut genug Spanisch, um von seiner Unschuld zu überzeugen. Bis dahin teilte er sich mit 87 weiteren indigenen Insassen 72 Betten. Nur 25% der in mexikanischen Gefängnissen inhaftierten Indigenen haben die Grundschule abgeschlossen. Erst im Jahr 2002 wurde seitens der mexikanischen Justizbehörde ein Beschluss verabschiedet, wonach Angehörige indigener Völker alle notwendige Unterstützung zur Herstellung einer fairen Kommunikationsbasis erhalten müssen. Mitte 2003 warteten 266 indigene Angeklagte auf Rechtsbeistand oder ÜbersetzerInnen, die ihre indigene Muttersprache sprechen. (La Reforma 12.10.2003)

Wenn einige Fälle von ‚Straftaten‘ der indigener Bevölkerung genauer analysiert werden, muss an Hand der Strafen davon ausgegangen werden, dass es sich um rassistisch motivierte Strafausmaße handelt. Ein junger Mann wurde in der Nähe seines Heimatortes Tekit bei Merida (Yucatán) verhaftet, da er eine Schrotflinte (aus dem Jahr 1894) bei sich hatte. Dies ist in ländlichen Gebieten unter der Maya Bevölkerung normal: *„todos aquí en Tekit y en muchos pueblos de Yucatán cargamos nuestras escopetas, pero no con malas intenciones, pues somos gente de bien, que vivimos y trabajamos en el campo y esas escopetas, como la carabina con la que me agarraron, nos sirven para cazar algunos animalitos en el monte y así tener algo que comer“*. Er wurde wegen illegalem Waffenbesitz zu 10 Jahren und 3 Monaten Haft verurteilt. Als er seine Aussichtslosigkeit in dem Fall begriff, kontaktierte er einen Anwalt. Der wiederum meldete den Vorfall der *Comisión de los Pueblos Indígenas de la Presidencia de la República*, so wurde der Mann von Präsident Vicente Fox nach 4 Jahren und 3 Monaten begnadigt. Die Mitglieder seiner jungen Familie wurden vom Ausfall seines Einkommens besonders hart getroffen. Um ihnen zu ermöglichen, ihn regelmäßig in Merida besuchen zu kommen und um sie finanziell zu unterstützen, fertigte er im Gefängnis

Hängematten an, die seine Familie verkaufen konnte. (La Reforma 17.08.2004) Dieser junge Mann hatte das ‚Glück‘, eine Möglichkeit zu finden, wie er trotz seiner Haft zum Familieneinkommen beisteuern konnte. Zudem sprach er Spanisch, und er konnte sich einen Anwalt leisten. Viele indigene ‚StraftäterInnen‘ in den Gefängnissen Mexikos haben keine Aussicht auf Rechtsbeistand.

Die Problematik um den Rechtsbeistand des einer Straftat angeklagten Mitglieds indigener Bevölkerung, ist in der weit verbreiteten Armut begründet, wodurch größtenteils keine Verteidigung leistbar ist. Dies ist gleichzeitig mit ein Grund für die Popularität indigener Gerichte, da diese erstens im Strafausmaß Rücksicht auf die finanzielle Situation der Angeklagten nehmen und zweitens die hohen Ausgaben von Gerichtsprozessen an sich vermieden werden, da in den meisten Fällen höchstens die Transportkosten und Kosten für Getränke abgedeckt werden müssen. Hinzu kommt natürlich, dass die indigenen Gerichte (meistens) die Muttersprache der Beteiligten sprechen.

Umgekehrt gilt es aber auch zu analysieren, wie StraftäterInnen (Mitglieder eigener und anderer indigener Volksgruppen sowie auch nicht indigene) nach Straftaten auf indigenen Gebieten behandelt werden. Die Extremfälle, nämlich dass sie zu Tode geprügelt, gesteinigt oder in Brand gesetzt werden, sind zum Glück nicht die Regel.

Auch Konflikte um Territorien werden natürlich in indigenen Gemeinden über *usos y costumbres* gelöst. Die Tarahumaras aus Pino Gordo (Chihuahua) meldeten staatlichen wie internationalen Menschenrechtsorganisationen, dass auf ihren Territorien Drogen angebaut würden. Großgrundbesitzer hatten in den 1970ern 14.000 Hektar fruchtbares indigenes Land illegal besetzt. Ansässige Indigene wurden eingeschüchtert und vertrieben. Für die Tarahumaras ist ihr Wald ein heiliger Ort, den es mit ihren *usos y costumbres* zu schützen und zu verteidigen gilt. Zu der Situation sagt der Gouverneur Ramos Cruz: „*están cansados de que toda gente extaña cruce por sus tierras sagradas y las corrompa con el cultivo de enervantes*“. (La Reforma 18.06.2003) Durch ihre Anerkennung als indigene Völker in ihrem Auftreten gestärkt, gelingt es vielen Gemeinden, ihre Probleme öffentlich und sichtbar zu machen. Worüber aus Schamgefühl und Unsicherheit vielleicht vor 30 Jahren noch geschwiegen wurde, wird heute an nationale und internationale Komitees berichtet, um eine Verbesserung der Lebensumstände zu erzielen. Durch die immer stärker werdende Vernetzung, sei es auf staatlicher, internationaler oder NGO Ebene, haben indigene Völker

den Rückhalt, sich gegen Einschüchterungen und Erpressungen, gerade was ihr Land und ihre natürlichen Ressourcen betrifft, zu wehren.

Auch in San Luís Acatlán (Guerrero) wurde eine indigene Gemeinde seit den 1990er Jahren von der Drogenszene eingeschüchtert. Im Oktober 2011 haben die indigenen Autoritäten fünf Personen, die über längeren Zeitraum Marihuana schmuggelten, festgenommen. Die staatlichen Behörden wurden zwar informiert, die indigenen Autoritäten haben aber entschieden, die Angeklagten nach *usos y costumbres*, mit Sozialarbeit und Gruppentherapien, wieder in die Gesellschaft einzugliedern. (El Milenio 26.10.2011)

Auf den Territorien der Seri (ein Naturschutzgebiet) leben eine Art Schafe (*cimarrón*), die vom Aussterben bedroht sind. Ein Dekret des Präsidenten erlaubte den Autoritäten der Seri daher schon seit 1976, Menschen, die dieses Schaf jagen, zu verhaften. Im April 1998 kam es so erstmals zu einer Festnahme Angehöriger einer anderen indigenen Ethnie: „*esta es la primera vez que en Sonora un integrante de una etnia invade territorio de otro grupo indígena, por el conocimiento que tienen sobre sus leyes, usos y costumbres, los cuales son considerados sagrados*“. (La Reforma 17.04.1998)

Es gibt durchaus auch einige wenige positive Schlagzeilen rund um *usos y costumbres*. So wurde etwa 2006 in der indigenen Gemeinde Suchitlán (Colima) ein staatliches Gesundheitszentrum eröffnet, in der *brujos/as* mit Hilfe von traditioneller indigener Medizin heilen. Das Zentrum beherbergt unter anderem auch Anlagen für Kräuterdampfbäder. Die Heilkräuter werden vor Ort im eigenen Garten gezüchtet. (La Reforma 15.11.2006) Dies ist besonders wichtig, da es traditionelles indigenes Wissen auf die gleiche Stufe mit Schulmedizin gestellt wird und somit als gleichwertig anerkennt. Weiters gelingt es hoffentlich mit der Formalisierung der traditionellen indigenen Medizin, traditionelles Wissen um Kräuter und ihre Wirkung zu bewahren und an kommende Generationen weiterzugeben.

9.6. Misogyne Praktiken in usos y costumbres: Macedonia Blas

Einige der Praktiken der *usos y costumbres* stellen eindeutig schwerwiegende Verstöße gegen individuelle Menschenrechte dar. Im Sommer 2003 wurde die Ñhañhú/Otomí Macedonia Blas in San Ildefonso (Querétaro) von den Frauen ihrer Gemeinde festgehalten, um (unter anderen physischen Strafen) ihre Genitalien mit Chilipaste zu beschmieren. Die Frauen waren davon überzeugt, dass es sich bei Blas um eine Ehebrecherin handelt (sie wurde verdächtigt, mit dem Ehemann einer der Frauen geflirtet zu haben). Aus ihrem streng katholischen Weltbild war ihre Tat eine gerechte Strafe für Blas. Frau Blas zeigte den Übergriff an. Die lokalen indigenen Autoritäten wiesen die Klage jedoch mit der Begründung ab, dass es sich tatsächlich um eine traditionelle Strafe für Ehebruch handle. Seitdem der Fall an die Öffentlichkeit gekommen war, versteckte sich Frau Blas. Auch andere Gemeindemitglieder waren nicht zu einer Stellungnahme bereit und so geriet der Fall schnell in Vergessenheit. Der einzige indigene Richter in Amealco, der sowohl staatliches als auch traditionelles Recht anwenden darf, gab später an, diese Praxis nicht zu kennen. Seiner Meinung nach ist die traditionelle Strafe bei Ehebruch das Abschneiden der Haare beziehungsweise einer der beiden Zöpfe. (La Reforma 28.01.2004; 25.03.2004)

Misogyne Praktiken wie diese sind in Mexiko noch immer verbreitet. Traurig ist, dass sie nicht nur von Männern, sondern auch in großem Maße von Frauen tradiert werden. Gründe dafür sind auch traditionelle Zuschreibungen und Vervielfältigungen von Dichotomien und Dualismen, die kulturell eine automatische Hierarchie enthalten so wie Mann-Frau, Licht-Dunkel, Gut-Böse. Auch bei einigen traditionellen lateinamerikanischen Mythologien teilt sich die Erde in zwei Hälften; „*la parte superior representa macho, calor, cielo, sequía, luz y fuerza; mientras la parte inferior es madre, hembra, frío, inframundo, humedad oscuridad y debilidad*“ (La Reforma 12.08.2007)

Misogynität unterscheidet sich von männlichem Chauvinismus beziehungsweise dem *machismo* grundlegend. Männlicher Chauvinismus möchte männliche Privilegien verteidigen, in dem er versucht, weibliche Unterwerfung zu erreichen und diese durch ‚biologische‘ oder ‚soziale‘ Argumente zu verharmlosen. Misogynität hingegen ist ein auf Phobie oder Abscheu basierendes gefühlsmäßiges Vorurteil ohne ideologische Position außer jener, Frauen zu verunglimpfen, nieder zu machen oder zu verleumden. Misogynität existiert in vielen

Gesellschaftsformen und in allen Kulturen, seit Jahrtausenden. Nicht nur in der römisch-katholischen Tradition („*mulier taceat in ecclesia*“) wurden Frauen per se schlecht gemacht, auch in vielen Teilen Lateinamerikas wurde die Frau jahrhundertlang als teuflisch angesehen, die nicht nur intellektuell dem Mann unterlegen war, sondern auch raffiniert (verführerisch), destruktiv, dämonisch ist (vor allem während der Menstruation). Diese Position hat aus purem Sadismus besonders grausame ‚traditionelle‘ Praktiken, wie etwa die Genitalverstümmelung hervorgebracht, um weibliches sexuelles Vergnügen, das im Gegensatz zu jenem des Mannes als unmoralisch angesehen wurde, unmöglich zu machen. Nicht nur in der Bibel, auch in anderen religiösen Texten, wie dem Koran, der Thora, sowie einigen hinduistischen und buddhistischen Texten werden Frauen vielfältiger moralischer Defizite bezichtigt und der weibliche Körper für die Lust, die er im Manne zu entfachen im Stande ist, verdammt. Die Ursache der Misogynität ist wissenschaftlich nicht hinreichend geklärt. Viele Erklärungsmodelle basieren auf dem Prinzip der Ambivalenz von Liebe vs. Hass Gefühlen, oder der männlichen Ambivalenz hinsichtlich ihres eigenen Sexualtriebes, der mentalen Stress zur Folge hat, und den Wunsch auslöst, die Quelle des Verlangens, die Frau, zu degradieren. Einer weiteren Theorie zufolge stehen Männer im Widerspruch zu ihren mächtigen nichtsexuellen Bedürfnissen Frauen gegenüber, wie, Nahrung, Fürsorge, Trost und Mütterlichkeit, weswegen sich viele Männer Frauen unterlegen und abhängig fühlen, und aus dieser imaginierten Schwäche Frauen attackieren, um ihr verletztes Selbstbewusstsein wieder herzustellen. Einer weiteren Theorie zufolge sind alle Menschen tendenziell bisexuell und viele konfliktbehaftete Männer wollen ihre weibliche Seite durch Verleugnung oder Distanzierung bekämpfen, indem sie Frauen angreifen. Die Freudsche Psychoanalytische Theorie wiederum sah die universelle männliche Furcht und den Ekel vor der Menstruation als Produkt der Kastrationsangst. (URL Encyclopedia.com)

Keine dieser kulturellen und psychologischen Erklärungsmodelle setzt sich jedoch mit der Rolle der Frauen in der Tradierung bzw. Reproduktion von misogynen Praktiken auseinander. Inwieweit berauben misogyne Gesellschaftsformen Frauen der Chancen oder Möglichkeiten, sich aus unerträglichen Lebensbedingungen zu lösen - denken wir nur an die Beschneiderinnen in Afrika, die die FGM durchführen? Wie wirken sich soziale Schmach, totale Fremdbestimmung und die untergeordnete soziale Rolle auf die Übernahme der Wertvorstellungen der übergeordneten Macht (zum Beispiel im Islamismus) aus? Besteht nicht gerade durch die Reproduktion dieser misogynen Praktiken die einzige Möglichkeit für Frauen in der Hierarchie, eine (vermeintlich) bessere Position einnehmen zu können? Vor

allem dort, wo die Frauen in der Erziehung beziehungsweise im Sozialisierungsprozess diese Wertvorstellungen und Traditionen an die nachfolgenden Generationen weitergeben und damit für deren Perpetuierung sorgen. Weiters scheinen auch familiäre und soziale Motive eine Rolle zu spielen, deren genaue Erforschung allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Zwei Jahre nach dem Vorfall erhält Frau Macedonia Blas Flores im Sommer 2005 eine Nominierung für den Friedensnobelpreis für ihre Courage und ihre Entschlossenheit im Kampf gegen traditionell gerechtfertigte misogynen Praktiken und den Aufbau ihrer Organisation *Mil Mujeres* (Hauptsitz Schweiz). (La Reforma 24.09.2005)

10. Indigene Frauen in Mexiko

„Las voces de mujeres originarias, cuyo protagonismo ha ido en aumento a partir del levantamiento zapatista, han señalado que tanto la justicia comunitaria indígena como la justicia del Estado tiene serias limitaciones para promover un desarrollo equitativo para las mujeres originarias debido a las desigualdades sociales, culturales y genéricas.” (Vargas Vásquez 2010:8) Während meines Aufenthaltes in Mexiko kam ich in Puebla in Kontakt mit einem dort ansässigen Frauenprojekt und bekam Einblicke in die örtliche Frauenpolitik und die Differenzen zwischen indigenen und mexikanischen Frauen. Mexikanische Frauen wurden mehrfach in eine neue Rolle gedrängt: von der traditionellen Rolle ihres indigenen Ursprunges in die der spanischen Eroberer, die des unabhängigen, kulturell vermischten Mexikos, teilweise in die der Befreiungsarmee der Zapatisten und schließlich in die der modernen Frau mit US- amerikanischem Vorbild, sie sind aber im Grunde genommen immer noch in der klassisch- patriarchalischen Hegemonie gefangen. Seit der Kolonialzeit prägen Gewalt und strukturelle Abhängigkeit (von der Obrigkeit, Kirche, dem damit verbundenen konservativ-traditionellen Familienbild, Gesellschaftsnormen und den traditionell-patriarchalischen Geschlechterrollen, Werten und Moralvorstellungen) den Alltag mexikanischer Frauen. Gewalt, strukturelle Abhängigkeit und Ausbeutung der Frau als Arbeitskraft ist ein alltägliches Problem in Mexiko. Das so genannte Neopatriarchat und auch der Phallozentrismus bestimmen die Kultur in Mexiko gleichermaßen wie die neoliberalistische Weltanschauung, vereinigt in der Maquiladora Industrie. (vgl. Wilson 2003) Weder die mexikanischen *machistas* noch die US- amerikanischen Arbeitgeber, sei es in den USA selbst oder in den Fabriken an der Grenze, haben Interesse an einer Verbesserung der Situation der Frauen.

Die offiziellen Statistiken der Behörden nehmen selten Rücksicht auf Frauen und noch viel seltener auf indigene Frauen. Das mexikanische Institut für Statistik INEGI etwa definiert heute unter „indigen“ nicht jene mit indigenem kulturellen Hintergrund, Identität oder selbst angegebener Zugehörigkeit, sondern zählt ausschließlich Personen mit täglichem Gebrauch einer der indigenen Sprachen dazu. (Newdick 2005:85) Keinesfalls ist “die” mexikanische indigene Bevölkerung in einen Topf zu werfen, sie stellt keine homogene Gruppe dar, die Unterschiede zwischen den einzelnen Familien, Gruppen und Ethnien sind zu groß, vielerorts jedoch zählt die Frau als Erhalterin der Traditionen, Sprachen und des Kunsthandwerks. Im Jahr 2005 lag der Anteil der mexikanischen Bevölkerung mit täglichem Gebrauch einer oder

mehrerer indigener Sprachen bei 6.7%. (INEGI 2010a) Langsam verringert sich der Anteil an monolingualer indigener Bevölkerung, daher an Personen, die ausschließlich eine der indigenen Sprachen sprechen (siehe dazu das Kapitel ‚Staatliche und zapatistische ‚Instrumente‘ der sozialen Steuerung‘): 2005 immerhin 8.9% der Männer und 15.6% der Frauen der über 5-jährigen indigenen Bevölkerung. (INEGI 2010a) Die monolinguale indigene Bevölkerung – und, wie die Zahlen zeigen, Frauen in einem viel höheren Ausmaß als Männer - haben keine Möglichkeit, am Leben außerhalb ihrer Sprachgruppe teilzunehmen. Ihre sozialen Kontakte sind daher beschränkt auf Personen, die in relativer geographischer Nähe der gleichen Sprachgruppe und damit in vielen Fällen auch der gleichen Ethnie angehören, was sich sehr stark auf die Möglichkeiten auswirkt, ihre Lebensqualität zu verbessern. Da 62.3% der indigenen Bevölkerung in schwer zugänglichen Dörfern mit weniger als 2.500 EinwohnerInnen leben, und weitere 19.9% in Kleinstädten mit weniger als 15.000 EinwohnerInnen, können sie dort oftmals gar nicht unter ähnlichen Bedingungen und Voraussetzungen wie ‚mexikanische‘ MexikanerInnen leben. (INEGI 2010b)

Es ist als globales Phänomen patriarchaler Gesellschaftsformen anzusehen, dass die Verteilung bezahlter und unbezahlter Arbeit zu Ungunsten der Frauen stattfindet. In dieser Hinsicht bildet auch Mexiko keine Ausnahme. Allerdings verschärft sich in einer ruralen Population wie im indigenen Mexiko in Zeiten der zunehmenden Industrialisierung dieses Phänomen zusehends. Die verstärkte Arbeitsmigration der ländlichen Bevölkerung, allen voran Männer, sei es permanent oder saisonal, zu regionalen Zentren, anderen Bundesstaaten oder ins Ausland, hat für die verbleibenden Familienmitglieder oft katastrophale Auswirkungen. Frauen sind aufgrund der faktischen Alleinverantwortung für Haushalt und Kinderbetreuung (also der reproduktiven Tätigkeiten), stärker ortsverbunden, somit wesentlich weniger mobil, können nicht so leicht wegziehen, um anderswo Arbeit zu finden. Sie müssen noch zusätzlich produzierende Tätigkeiten z.B. in der Landwirtschaft oder kleine Dienstleistungen übernehmen, um die Versorgung der Familien mit Grundgütern zu gewährleisten und verbleiben so in ihrer Abhängigkeit. Frauen werden gleichzeitig durch die Zuschreibung der unbezahlten Versorgungsarbeit systematisch von der bezahlten Erwerbsarbeit und damit von der Möglichkeit ausgeschlossen ein eigenverantwortliches, selbstbestimmtes Leben in einigermaßen ökonomischer Unabhängigkeit und damit Absicherung führen zu können. Selbst wenn es den Frauen gelingt, eine Erwerbsarbeit anzunehmen, so geschieht das vorwiegend wiederum in unregelmäßigen und ungeschützten

Bereichen. Daraus resultieren weitere Problematiken volkswirtschaftlicher, ökologischer und sozialer Natur.

Die Probleme, die der Landflucht zugrunde liegen, werden in Zeiten der Wirtschaftskrise noch verschärft, zum einen steigen die Preise für verarbeitete Güter, verfallen aber für Rohstoffe, Folgekosten für das sich immer schneller drehende Wachstumskarussell werden nicht mit eingerechnet, die globale Wirtschaft- und Geldpolitik scheint schon von Einzelstaaten nicht mehr beeinflussbar, und noch viel weniger von Individuen auf der Suche nach einem besseren, weil scheinbar einfacheren Leben für sich und ihre Angehörigen. Mexikos Frauen liegen mit einem Durchschnittswert von 10 Stunden/Tag (Gesamtjahresarbeitszeit/365) und dem höchsten Anteil an unbezahlter Arbeit an der traurigen Spitze der OECD Statistik. (vgl. Holzmann 2012)

Natürlich bleibt die Frage, ob Einmischung von ‚außen‘ (dh. von staatlicher oder internationaler Seite) und *affirmative action* wirklich zum gewünschten Erfolg und der Verbesserung der Situation der indigenen Frauen führt oder ob zu viel Einmischung zu einer zunehmenden Abneigungshaltung der TraditionalistInnen führt. Dies ist, wie so oft in den Sozialwissenschaften, keine einfach zu beantwortende Frage. Der erste Schritt westlicher FeministInnen wäre die Sicherstellung von Gleichstellung in den Gesetzen. Die Gleichstellung der Frau ist in der mexikanischen Verfassung bereits erfolgt und auch auf die Territorien der indigenen Bevölkerung verfassungsrechtlich ausgeweitet worden. Mit der Ratifizierung der CEDAW hat Mexiko zusätzliche rechtliche Instrumente zum Schutz der Rechte der Frauen geschaffen. Der zweite Schritt wäre die systematische Umsetzung dieser Rechte, die braucht jedoch, wie fast überall auf der Welt, auch in Mexiko viel Zeit.

Fundamental für weibliche Emanzipation ist die Schaffung eigener Identitäten, eigener Rollen; eigener Möglichkeiten und eigener Plätze in traditionell männlichen Sphären. Emanzipation ist aber wie Demokratie und viele andere ‚Errungenschaften der Moderne‘ kein Instant-Zauber-Pulver, sondern beruht auf einer Vielzahl von Erfahrungen. Genau deswegen kann eine Implementierung von außen auch nur bedingt Erfolg haben, wenn sie nicht gleichzeitig mit der Schaffung neuer Möglichkeiten für Frauen einhergeht. Faktoren, die zur Verschiebung von Geschlechterrollen beitragen können, gibt es viele. Skoufias et al. nennen hierzu unter anderem die bei indigenen Frauen besonders wichtige geographische Lage (Stadt/Land), die Bildung, Ausbildung und die Kenntnisse der spanischen beziehungsweise anderer indigener Sprachen als der eigenen, die dadurch entstehenden Kommunikationsmöglichkeiten

in der näheren Umgebung, die Normen der Umgebung sowie die Möglichkeit, einer Erwerbstätigkeit nachzugehen. (vgl. Skoufias et al 2009:2-12) Weiters wird in der Literatur unterstrichen, dass die Teilnahme an sozialen Bewegungen und in immer größerem Anteil auch die Übernahme von *cargos* über offen werdende Positionen durch Arbeitsmigration mit zur Verschiebung von *gender relations* beiträgt. (vgl. Guevara Hernandez et al 2011:35) So fordern immer mehr indigene Frauen ihre Rechte selbst ein: *“con la circulación de los “derechos de las mujeres”, las indígenas empiezan a desestabilizar “la tradición” [...] reivindican como sus derechos todo aquello que por “costumbre” se les había negado”*; und sie formulieren, was ihre Rechte bedeuten: *“derecho es tener un apoyo como mujeres cuando vamos a dar quejas con las autoridades [de] que alguien nos maltrata”* (Moreno Guati Rojo/ Sánchez-Ramírez 2009:135)

So überwinden indigene Frauen langsam aber sicher ihre dreifache Diskriminierung (*gender, race, class*), die ihnen als Frau, als Teil einer ethnischen Minorität und als Teil einer ausgebeuteten Klasse begegnen. (vgl. Sánchez Gómez/ Goldsmith 2000:75)

10.1. Unabhängigkeit und weibliche indigene Identität

In der Literatur findet sich immer wieder die Schlussfolgerung, dass indigene Frauen nur dann richtig unabhängig werden können, wenn sie sich, zumindest teilweise, von ihrer indigenen Kultur abwenden. *„The opposition of women’s rights to culture forms a subject of rights who separates from culture. In this representation, the escape from patriarchal indigenous violence is a flight to an urban institution of the state (unavailable to most indigenous women) and integration into the informal economy”*. (vgl. Merry nach Newdick 2005:80; Newdick 2005:88) Ich persönlich kann mich diesem Gedanken nicht anschließen. Erstens ist kulturelle Herkunft und ihr dadurch entstandenes Weltbild etwas, das Menschen nicht so einfach abschütteln können. Das Weltbild muss mit ihnen und in ihren Bedürfnissen wachsen. Indigene Frauen können nur dann richtig unabhängig werden, wenn sie die Notwendigkeit dazu verspüren. Mit dem Verständnis, dass sie von den Männern in ihren Gemeinden sozial, ökonomisch und politisch bevormundet werden, kommt die Notwendigkeit, unabhängig zu sein. Dann werden langsam Möglichkeiten geschaffen, im ökonomischen wie auch im sozialen und emotionalen Sinn unabhängig oder zumindest unabhängiger zu werden. Dies

muss nicht durch Lohnarbeit geschehen wie Newdick vorschlägt, sondern sollte besser mit Hilfe von Kooperativen passieren. In der Lohnarbeit haben indigene Frauen ohne Ausbildung kaum Chancen, fair behandelt zu werden und einen angemessenen Lohn für ihre Arbeit zu erhalten. Insgesamt ist es nicht Kultur, die die Frauen ablegen müssen, um sich zu emanzipieren, sondern vielmehr führt die Entscheidung, ein Emanzipationsprozess durchzumachen, in dem das Verständnis von kulturell geprägten patriarchalen Strukturen neu überdacht wird, irgendwann zu einer neuen Form der Kultur. Dieser Prozess beginnt in den Köpfen der Frauen und braucht erfahrungsgemäß lange bis zu den Köpfen der Männer. Trotzdem muss das kein Prozess der kulturellen Assimilation oder der Anpassung der Weiblichkeit an ein westliches Vorbild sein.

Ihre neuen Rollen, die indigene Frauen mit der Widerstandsbewegung eingenommen haben, geben ihnen nicht nur das Selbstvertrauen, ihr Recht an Partizipation einzufordern sondern bieten ganz selbstverständlich auch heroische weibliche Vorbildfunktionen. Die Frauen stellen nun klar - sollte es den Männern temporär entfallen sein, dass sie diejenigen waren, die Soldaten vertrieben haben, und für die alltäglich Organisation sowie die Vernetzung und Informationsverbreitung und die Bereitstellung von Material zuständig waren. Die Frauen der indigenen Gemeinde Cherán, Michoacán, die auch Sitz der Bezirksverwaltung ist, haben die nach Auseinandersetzungen um die Bezirkswahlen, heran rückenden Soldaten im Winter 1988/89 mit Töpfen voll heißem Wasser und heißem Kaffee vertrieben. (vgl. Nelson 2006) Als die indigene Bevölkerung Ende der 1980iger als willkommene Wählerschaft entdeckt wurde, begannen auch die Konflikte um Wahlen beziehungsweise dem Stimmenfang in indigenen Gemeinden. Im Bezirkssitz Cherán bildeten sich früh politisch interessierte Gruppen heraus, die zuerst im kleinen Rahmen, dann auf größeren Veranstaltungen versuchten, sich der politischen Landschaft anzunähern. Auch Frauen nahmen verstärkt an diesen öffentlichen Diskussionen teil. Als es im Dezember 1988 bei den Regionalwahlen zu Wahlbetrug kam, besetzt die Bevölkerung kurzerhand das Rathaus. Die von staatlicher Seite entsandten Soldaten wurden von den indigenen Frauen mit heißem Kaffee vertrieben. „*Many women in Cherán place a great deal of importance on their experiences participating in the mobilizations, including pride at their particular role in defending el pueblo*“. (Nelson 2006:374) Aus den benachbarten Kleinstädten jedoch kamen nur sehr wenige Unterstützerinnen, wohl aus Angst. Die geografische Nähe der Frauen aus Cherán zu den Orten des politischen Geschehens hatte also eine unmittelbare Auswirkung auf ihre Emanzipation. Frauen aus Cherán haben damit eine neue Argumentationsebene gegenüber

Männern ihrer Gemeinde gefunden, sie erinnern sie gerne daran, dass sie diejenigen waren, die die Soldaten aus der Stadt vertrieben haben und nehmen seitdem am politischen Leben der Gemeinde teil. Dieses Schlüsselerlebnis fehlte den Frauen aus benachbarten Kleinstädten, daher änderte sich auch an ihrer Möglichkeit zur Partizipation nichts. Dieses Beispiel soll zeigen, dass politische Partizipation von Frauen in *usos y costumbres* Gemeinden erstens keinen Widerspruch darstellt und zweitens, dass sie ermöglicht wird, ohne dass Werte ‚von außen‘ übergestülpt werden. Politische Partizipation in ihrer Gemeinde erreicht zu haben ist einzig und allein Verdienst der Frauen aus Cherán, keines Verfassungsrechts und keiner westlichen Menschenrechtsorganisation. Damit patriarchale Sozialstrukturen aufgebrochen werden, bedarf es einer Revolution von innen. Eine Revolution von außen (etwa eine Gesetzesänderung) wird nie dieselben Auswirkungen haben.

Einen weiteren Platz in männlichen Sphären und somit neue Identitäten verschaffen sich indigene Frauen durch Provokation, indem sie sich vermeintlich männlichen Aufgaben widmen. So zogen in den späten 1980ern einige indigene Frauen erstmals als Schauspielerinnen durch die abgelegenen Dörfer. Für die ortsansässigen Maya war das ein Skandal, die Frauen wurden Prostituierten gleichgesetzt. Mit ihrer Erfahrung als Schauspielerinnen und Autorinnen der Gruppe FOMMA haben die Frauen aber an Selbstvertrauen und Ausdrucksstärke gewonnen, so dass sie nun auch soziale Themen wie häusliche Gewalt, die Anwendung von Verhütungsmitteln und das Wahlrecht von Frauen in ihren Stücken thematisieren und mit ihrer Theatergruppe auch zu sozialen AktivistInnen geworden sind. (vgl. Greenfield/ Manago 2011:6) Mit der Arbeit in der Theatergruppe veränderten die Frauen sich selbst und auch ihre Umgebung. Alle interviewten Schauspielerinnen gaben an, durch die Fähigkeit sich und ihre Familien von den Einnahmen der Theatergruppe alleine zu ernähren, ein großes und bisher unbekanntes Stück Selbstständigkeit bekommen zu haben. Sie nehmen ihre Umgebung anders wahr und erziehen auch ihre Kinder anders, als sie erzogen wurden: „*because like me, you've got hands too to do it; the only thing that changes is the gender, all the parts of our bodies are alike, then you can wash, you can cook, you can sweep*“. (Greenfield/ Manago 2011:11) Alleine durch die ökonomische Unabhängigkeit von ihren Partnern und/oder Familien und der Arbeit in der Theatergruppe geben die Frauen an, selbst mittlerweile viel besser (oder überhaupt) lesen und schreiben gelernt zu haben und sich besser ausdrücken zu können, gelernt haben sich Gehör zu verschaffen, stärker auf die Erziehung ihrer Kinder zu achten, Selbstachtung zu haben, finanziell und emotional unabhängig zu sein und die Sozialstrukturen in den Gemeinden ihrer

Eltern zu hinterfragen. (vgl. Greenfield/ Manago 2011) Auch mit diesem Beispiel soll gezeigt werden, dass Emanzipation ein natürlicher Prozess ist und keine westliche Erfindung.

Eine weitere neue Identität der indigenen Mexikanerin kann - aber muss nicht – eine *mestizo* Identität sein. Eine Neudefinition von *mestiza* liefert die lesbische Sozialwissenschaftlerin und Chicana Gloria Anzaldúa, die *mestiza* als ein soziales Überwesen sieht, das über Geschlechtern, 'Rassen' und Ethnien steht, weil sie von allem ein Teil ist. Gloria Anzaldúa schafft an dieser Stelle ein neues Verständnis von Geschlechterrollen, das im Besonderen an die Lebenssituation indigen mexikanisch-amerikanischen Chicana anknüpft. An der Schnittstelle dieser unterschiedlichen kulturellen Wertesysteme, des mexikanischen, westlichen und den verschiedenen Dimensionen indigener Interpretationsmodelle, sucht sie nach einer neuen integrierenden kulturellen Identität, die alle Faktoren vereinen kann ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. In ihrer Arbeit beschreibt sie das Entstehen eines neuen Bewusstseins, das aus der ‚Vermischung‘ und dem Zusammenstoß des höchst unterschiedlichen kulturellen Gedankenguts zustande kommt. Dieses neue Bewusstsein benennt sie ‚*mestiza consciousness*‘. Es verinnerlicht die scheinbar unvereinbaren Gegensätze und stellt eine mentale und emotionale Öffnung sowie einen Zustand der stetigen Veränderung dar. Die *mestiza* verfügt über eine fluide Identität, beläuft sich also auf verschiedenen Feldern und grenzt so keine Ideen aus – wodurch sie im Gegensatz zum westlichen Interpretationsmodell der linearen Rationalität steht. Das *mestiza consciousness* wirkt inkludierend und stellt eine Art des Denkens dar, die westliche, rigide Denktraditionen, wie das Modell der Rationalität, ablehnt. Da dieses westliche Denkmuster zu geradlinig funktioniert, kann es nicht mit der Koexistenz von unterschiedlichsten Ideen und Konzepten umgehen. (vgl. Anzaldúa 2007:100ff; Bernroider/ Perner 2010) Mit diesem Bild der neuen *mestiza* kann die indigene Frau ihre indigene Identität in ihrer eigenen Realität um eine oder mehrere mexikanische oder westliche Identitäten erweitern und alle Wahrheiten vereinen, ohne dass es zu inneren Widersprüchen kommt.

Frauen werden in den meisten indigenen Gemeinden zwar als Mitglieder wahrgenommen, haben aber nicht das Recht, zu Bürgerinnen zu werden. *Asambleas* schließen meist Frauen aus, in 28% der indigenen Gemeinden die unter *usos y costumbres* verwaltet werden, ist es Frauen immer noch verboten, öffentliche Ämter auszuüben, in 24% dürfen sie nicht wählen. (vgl. Gross 2010:6) Neue – traditionell männliche – Sphären einzunehmen ist der einzige Weg für Frauen, in Zukunft partizipativ und progressiv an ihren Gemeinden mitzuarbeiten.

„Las mujeres indígenas se van desplazando (por lo menos retóricamente) de una posición subalterna en relación con el colectivo masculino hacia una posición que constituye un nuevo espacio de posibilidad. En este espacio de posibilidad es donde las mujeres indígenas están introduciendo nuevos contenidos de feminidad.” (Moreno Guati Rojo/ Sánchez-Ramírez 2009:139) Viele indigene Frauen lehnen sich rhetorisch immer wieder an westliche feministische sowie menschenrechtliche Diskurse an, ohne ihre tiefe Verwurzelung in ihrer indigenen Umgebung zu verneinen oder vernachlässigen. Die Rechte der Frauen als grundlegende Menschenrechte werden strategisch in den Diskussionen positioniert. Die indigenen Frauen fordern so ganz bewusst, dass alte, festgefahrene, diskriminierende Traditionen überdacht werden und Gebräuchen neue Bedeutungen zugeschrieben werden. „Aunque nuestra costumbre es diferente, esos ‚derechos‘ son buena palabra, queremos seguirlas oyendo para que entren bien en nuestra cabeza y nuestro corazón, y en la de todos mundos, para que así haya dignidad y respeto, porque las mujeres queremos nuevo en la costumbre y con la ayuda de los derechos lo vamos a lograr” [...] Die indigenen Frauenrechtlerinnen sehen sich nach wie vor als Teil ihrer Gesellschaft, nicht als abstrakt denkende Intellektualität: “ellas se definen como sujetos que forman parte de una comunidad e insisten en identificarse dentro de la misma cultura que están cuestionando.” (Moreno Guati Rojo/ Sánchez-Ramírez 2009:143f) Kultur und Identität sind kein starres Gebilde, sondern lebende, wachsende Organismen. Hier gilt es nochmals zu unterstreichen, dass die Identitätsfindung der weiblichen indigenen Bevölkerung innerhalb ihrer Gemeinden und die Akzeptanz ihrer neuen Positionen seitens der männlichen indigenen Bevölkerung sowie auch der mexikanischen Mehrheitsgesellschaft von fundamentaler Bedeutung für den Weiterbestand indigener Kulturen sind.

10.2. Staatliche und zapatistische Instrumente der sozialen Steuerung

Die Behörden in Mexiko schreiben viele Probleme der indigenen Bevölkerung (wie Vergewaltigungen, Zwangsehen, Verschleppungen, häusliche Gewalt) kulturellen Traditionen zu, leisten aber wenig bis gar keine Hilfe zu Verbesserung der Situation. In regelmäßigen Abständen kommt es deswegen zu Protestaktionen der Bevölkerung, z.B. der Besetzung von Amtshäusern oder anderen öffentlichen Gebäuden, Demonstrationen und Ausschreitungen. (Newdick 2005:84-85) Teilweise wird auf staatlicher Seite und bei einigen international

tätigen Institutionen dadurch erst das Bewusstsein für die Probleme der indigenen Bevölkerung geschaffen. Die indigene Tradition wird, sowohl in den Augen der westlichen BetrachterInnen als auch in jenen der mexikanischen Staatsbediensteten einerseits oftmals als Hindernis für den ‚Fortschritt‘ in den ländlichen Gebieten angesehen, andererseits wird nichts oder nicht genug gegen die vorgeblich der Tradition entsprechende Gewalt und Ausbeutung, insbesondere von indigenen Frauen, unternommen.

Die einst vom importsubstituierenden Mexiko angestrebte Strategie der universellen Wohlfahrt wurde nach der Schuldenkrise, den darauf folgenden Strukturanpassungsmaßnahmen und der neoliberalen Führung des Landes verworfen, Einschnitte im Sozialsystem in immer stärkeren Ausmaß führten schließlich zu einem *targeted*, daher zielgruppenorientierten System. Wirtschaftswachstum und soziale Reformen sollten in weiterer Folge zur Reduktion der Armut beitragen, später hat sich allerdings gezeigt, dass diese Strategie genau das Gegenteil bewirkte, und die Leidtragenden waren vor allem Indigene. (vgl. Moreno Brid et al 2009:155)

Nachdem der Anteil der in Armut lebenden Bevölkerung, allen voran der indigenen Bevölkerung, immer stärker zunahm, wurde unter Salinas de Gotari das Sozialprogramm PRONASOL (1988-1994) Programm eingeführt. Unter anderem auch von der Weltbank mitfinanziert, zielte es darauf ab, den ärmsten urbanen und ländlichen Gebieten zu helfen. Es wurden ausschließlich ausgewählte einzelne Gemeinden betreut, daher gab es keine generelle Verbesserung für z.B. alle Familien, die unter der Armutsgrenze lebten. Die Verteilung der finanziellen Zusatzleistungen unter der Bevölkerung war alles andere als fair, die politische Manipulation durch Verwendung der Gelder zu Wahlkampfzwecken warf ein schlechtes Bild auf die mexikanische Sozialpolitik. (vgl. Dion2008:442)

Präsident Zedillo führte schließlich 1997 das für alle armutsgefährdeten Familien zugängliche PROGRESA Programm ein, das in den Grundzügen mit seinen Zielen Bildung, Gesundheit und Ernährung, also der Herausbildung von Humankapital auch in den ärmsten Bevölkerungsschichten, bis heute erhalten blieb - bis auf den Namen, der wurde 2001 in OPORTUNIDADES geändert. Dieses Beihilfenpaket, das unter anderem auch Nahrungsmittelergänzungen für Schwangere und Kleinkinder beinhaltet und das ausschließlich an Mütter ausbezahlt wird, ist jedoch an einige Bedingungen gebunden:

die Schulpflicht jener Kinder, deren Mütter finanzielle Unterstützung aus dem OPORTUNIDADES Programm beziehen, ist auf 12 Schuljahre (daher auf Schulabschluss vergleichbar mit der österreichischen Matura) hinaufgesetzt worden, um sicher zu stellen, dass ihr Bildungsniveau hoch genug ist, ihnen eine bessere Zukunft zu ermöglichen.

Nach dem Schulabschluss besteht die Möglichkeit, auf einen Bildungsfond zurückzugreifen, mit dem entweder ein Studium oder der Aufbau eines Kleinunternehmens finanziert werden kann. Die Mütter müssen außerdem verpflichtende Kurse besuchen, die unter anderem auf Erziehung, Gesundheits- und Ernährungsproblemen von Kindern und Jugendlichen eingehen. (vgl. Sedesol Oportunidades 2010b; 2010c; Dion 2008:444)

Hinzu kommen regelmäßige Gesundheits- und Vorsorgeuntersuchungen, die Smith-Oka grundsätzlich für wichtig hält, die jedoch gerade für indigene Frauen problematische Hierarchiestrukturen fortsetzt, anstatt sie zu brechen: *“there is an existing structure based on gender (mostly male doctors and female patients), class/ethnicity (middle class/mestizo and poor/indigenous), and educational level (educated and uneducated) [...] The well meaning but patronizing attitude of the medical staff, backed by the perceived or real threat of the loss of their Oportunidades money, erodes the women’s control over and ownership of their body.”*(Smith-Oka 2009:2075-76)

Die Verpflichtung, die Mütterkurse zu besuchen, kann in manchen Fällen zu einer sozialen Bereicherung für die Frauen werden, aber auch zu einer großen Belastung. Die Zeit, die sie in den Kursen verbringen, ist zwar im weitesten Sinne ‘bezahlt’, die Kurse halten sie aber davon ab, einer anderen Arbeit nachzugehen. Die Werte, die in diesen Kursen vermittelt werden, sind eindeutig mit der patriarchalischen Bevölkerungsstruktur in Verbindung zu bringen: die Mutter hat zu Hause zu bleiben und sich um die Kinder zu kümmern, in den Kursen lernt sie, ihre Kinder anständig zu ernähren - die Mütterkurse wären wirklich äußerst sinnvoll, würden sie mit Mikrokrediten und/ oder einer Berufsausbildung in Verbindung gebracht werden.

So stellt sich die Frage, ob OPORTUNIDADES auch wirklich dort ankommt, wo es gebraucht wird. Für viele indigene Frauen stellt der Weg zum Bezug der Gelder des OPORTUNIDADES Programms in vielerlei Hinsicht ein Problem dar. Erstens, da ein Großteil der indigenen Bevölkerung am Land und in schwer zugänglichen Gebieten lebt, zweitens, weil ein immer noch zu großer Anteil der indigenen Frauen, im Bundesstaat Chiapas etwa 32% monolingual sind, daher kein Spanisch sprechen. (INEGI 2010d)

Die Informationsbeschaffung über die Möglichkeiten, die Durchführung des Ansuchens mit allen notwendigen Formularen und schließlich der obligatorische Besuch von Kursen in einer Fremdsprache stellt für einige indigene Frauen ohne Hilfestellung sicherlich eine unüberwindbare Hürde dar, die ohne Hilfestellung durch ÜbersetzerInnen wohl nicht zu meistern ist. Die Interamerikanische Entwicklungsbank IDB finanziert seit 2002 Projekte, in denen indigene Frauen in Chiapas und Veracruz als Übersetzerinnen ausgebildet werden und den Bezieherinnen von OPORTUNIDADES dann als Ansprechpartnerinnen zur Verfügung stehen, was besonders den Nahua, die die größte indigene Sprachgruppe darstellen, zugutekommt. (IDB 2005) Jedoch lassen weder die Statistiken der INEGI noch jene der OPORTUNIDADES selbst Aufschlüsse darüber zu, wie viele indigene Familien genau an dem Programm teilnehmen. Die Bundesstaaten mit einem großen Anteil an armer Bevölkerung sind oftmals gleichzeitig jene mit einem höheren Anteil an indigener Bevölkerung und jene, in denen besonders viele Familien am OPORTUNIDADES Programm teilnehmen: Chiapas, Puebla, Veracruz, Yucatán und Oaxaca. Obwohl genaue Daten bis hin zum Namen der Empfängerinnen (!) und dem genauen Betrag, der ihnen alle 2 Monate an Beihilfen zusteht, öffentlich zugänglich sind, sind die Studien *ethnicityblind*, klammern daher Indigenität vollkommen aus. (Sedesol Oportunidades 2010b)

Die Bezieherinnen der OPORTUNIDADES Beihilfen können seit 2003 für sich selbst und ihre Angehörigen einen Antrag auf SEGURO POPULAR, also eine allgemeine Gesundheitsversicherung stellen (Dion 2008:444), damit hat sich der Zugang zum Gesundheitssystem für besonders arme Familien enorm verbessert. Die Beiträge werden individuell je nach Einkommenssituation festgesetzt, da jedoch selbst von der untersten Einkommensklasse für eine Gesundheitsversicherung 'light' Beiträge verlangt werden, gibt es immer noch genug Personen, die sich die Versicherung nicht leisten können.

In den meisten indigenen Familien, in denen Buben immer noch mehr wert sind, sind folgende 'Nebenwirkungen' für Mädchen zu verzeichnen: Opfer körperlicher und sexueller Gewalt, Verwahrlosung, chronische Unterernährung mit sämtlichen Folgeerkrankungen, auch weil indigene Mädchen weniger oft in Gesundheitszentren gebracht werden als Buben. Viele Mädchen dürfen auch nicht die Schule besuchen, sie werden stattdessen zu schwerer körperlicher Arbeit herangezogen. Zwangsehen - Mitgift ist in vielen indigenen Kulturen üblich - Vergewaltigungen, Verkauf und Versklavung - indigene Mädchen und Frauen befinden sich laut Ulloa Ziáurriz in einer ständigen Gefahr. Weiters unterstreicht sie, dass in der Tradition patriarchalische Strukturen festgefahren sind und die Richtlinien von CEDAW

von Mexiko zwar unterschrieben, aber nicht umgesetzt wurden. (vgl. Ulloa Ziáurriz 2002) Das UN *Permanent Forum on Indigenous Issues* hat eine genauere Untersuchung der Möglichkeiten zur Verhinderung von Gewalt an indigenen Frauen und Kindern angeordnet. (vgl. UN 2011) In vielen indigenen Gemeinden gibt es kein Eigentumsrecht oder Erbrecht für Frauen, die Familie zu verlassen heißt daher für sie, vor dem Nichts zu stehen. Diese Exklusionsmechanismen sorgen dafür, dass die Selbstständigkeit von indigenen Frauen und Mädchen innerhalb ihrer Community gering ist. (Ulloa Ziáurriz 2002:1-3)

Durch das OPORTUNIDADES Programm werden Frauen und ihre Kinder, Mädchen wie Buben dazu ‘gezwungen’, sich regemäßigen medizinischen Kontrollen zu unterziehen, der Schulbesuch und die Ernährung der Kinder wird garantiert, in indigenen Familien machen die Beihilfen aus dem Programm mehr als 50% des Familieneinkommens aus, viele sind daher auf das Geld dringend angewiesen. Andererseits trägt das OPORTUNIDADES Programm nicht zum Empowerment der Frauen bei, da die dort vermittelten Werte eindeutig das Gegenteil, nämlich eine patriarchalische Gesellschaftsstruktur repräsentieren: *“The women continue to exist within a patriarchal system that tells them what to do and expects them to behave in the proper maternal way”*(Smith-Oka 2009:2074)

Der soziale und politische Umgang mit indigenen Mexikanerinnen ist also durchaus ein in Kontroversen gehülltes Gebiet. Die bessere medizinische Versorgung indigener Gemeinden kann positive, aber auch sehr negative Auswirkungen haben. 1998 und 1999 wurden der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen über Zwangssterilisierung bei indigenen Frauen und Männern berichtet. In den Gesundheitszentren in abgelegenen indigenen Gebieten wurden den Frauen und Männern Geldleistungen versprochen, sollten sie sich sterilisieren lassen. Oft in finanziellen Schwierigkeiten, haben die jungen Frauen und Männer ihre Einwilligung gegeben, was eine rechtliche Verfolgung unmöglich macht. (vgl. Overmyer-Velázquez 2003:20ff) Diese und ähnliche Praktiken werfen ein sehr schlechtes Licht auf die Regierung, Erpressung der indigenen Bevölkerung ist aber ein beliebtes Mittel der Staatsgewalt.

In der neueren Literatur wird der Untersuchung der familiären und gesellschaftlichen Ordnung verstärkte Aufmerksamkeit zuteil; Veränderungen in der soziodemographischen Struktur der Bevölkerung, Transformationen der sozialen Verhaltensmuster innerhalb und außerhalb der Kernfamilie und des Haushaltes, neue Beziehungsmuster, teilweise die

Auflösung traditioneller Rollenbilder bzw. die Kollision traditioneller und moderner Rollenbilder, Zusammenstoß der kulturellen Diversitäten.

Einerseits wird von der Verabschiedung der Frau in ihrer Mutterrolle im Zusammenhang Frau-Ehefrau-Kinder-Familie-Haushalt gesprochen (vgl. Lazáro Castellano et al 2007), andererseits werden Frauen immer wieder, auch mit Gewalt, in die traditionellen Rollenbilder zurückgedrängt. Die Struktur des mexikanischen *machista* und seiner unterdrückten Frau besteht auch lange nach der spanischen Kolonialzeit weiter, der Schritt in Richtung Emanzipation und Gleichberechtigung der Frau ist jedoch je nach Region oder sogar Dorf sehr unterschiedlich. Ein großes Problem stellt die häusliche Gewalt dar, höchst traumatisierende Erlebnisse wie körperlicher sowie seelischer Missbrauch und Vergewaltigung schwächen das Selbstbewusstsein. INMUJERES, das Nationale Institut für Frauen hat momentan die Bekämpfung häuslicher Gewalt mit dem Programm *Vida sin Violencia* als Schwerpunktthema angesetzt. (vgl. INMUJERES, 2007) Auch die Gründe für Empowerment sind verschieden, teilweise wurden etwa durch Migration oder das Fernsehen ‚moderne‘ Gesellschaftsstrukturen aus den USA importiert, aber auch endogene Faktoren wie die indigene Befreiungsarmee Zapatista aus Chiapas trugen zur Veränderung der Geschlechterrollen bei. Der ‚neue‘ Aufstand der Zapatistas 1994 gab den indigenen Frauen eine gleichgestellte Rolle als Revolutionärinnen, innerhalb der Bewegung wurde Sexismus nicht toleriert, sondern Gesetze zum Schutz der Gleichstellung entworfen, die das Recht der Frauen auf politische Aktivität, Recht auf Arbeit bei fairer Bezahlung sowie das Recht auf Selbstbestimmung in allen Situationen garantieren sollten. Leider sieht auch im Einflussgebiet der Zapatisten die Realität größtenteils ganz anders aus. In Nicolás Ruiz zum Beispiel, einer indigenen Kommune - die offiziell gar keine ist - werden die Entscheidungen im Kollektiv von allen erwachsenen Männern getroffen. Frauen haben keinen Anspruch auf Land und dürfen an den *asambleas* nicht teilnehmen. (vgl. Speed 2002:213)

In den meisten indigenen Familien und auch Gemeinden werden Frauen nach wie vor stark benachteiligt, aber ein leicht positiver Trend bezüglich der Situation der Frauen durch das gesellschaftspolitische Modell der Zapatisten lässt sich beobachten. Der Ansatz zur Gleichstellung bei den Zapatisten ist ein anderer als von staatlicher Seite, unter den Zapatisten wird Frauen die Möglichkeit gegeben, neue Rollen und neue Identitäten zu finden, sowie durch ihre Taten während der Aufstände einen neuen Platz in der Gesellschaftsordnung einzunehmen. Hinzu kamen durch die autonome Verwaltungsstruktur veränderte Berufsbilder

und Berufe insgesamt, wodurch vielen indigenen Frauen eine Chance zur Selbstständigkeit geboten wurde. Im sozialpolitischen Ansatz von staatlicher Seite wird zwar die Gesundheitsvorsorge für Frauen und Kinder im Allgemeinen sowie die Schulbesuchsrate bei Kindern stark verbessert, Möglichkeiten zur Selbsthilfe sowie Chancen zur Selbstständigkeit der Frauen werden aber durch das Armutsbekämpfungsprogramm keine gegeben.

Für die Ärmsten der Armen, die indigenen Frauen, bietet meist eine zapatistische Gesellschaft mehr Möglichkeiten zur Emanzipation als durch die staatlichen Sozialprogramme alleine.

Unabhängigkeit muss aber nicht mit Männern gemeinsam entstehen, sie findet oft auch parallel zu patriarchalen Strukturen statt, wie das folgende Beispiel erläutern soll:

Im Dorf California bei Villaflores gibt es laut *usos y costumbres* anerkannte Institutionen, die *Ejido Commission*, das *Vigilance Council* und die *Municipal Agency*, die für Wasser, Gesundheitsvorsorge und Bildung zuständig sind, sowie für die Verteilung etwaiger staatlicher Zuschüsse. Alle drei Institutionen werden nur durch Männer vertreten. Hinzu kommen weitere, nicht durch *usos y costumbres* anerkannte Institutionen: eine katholische und eine protestantische Kirche und zwei Arbeitsgruppen von und für Frauen. „*While this group of actors emerged from inside the village, their dependence on external support and use of unofficial space for exercising power led to their denomination as unrecognized actors, with limited participation in local decision-making.[...] the women’s groups and churches do not have any direct responsibilities in the eyes of the village authorities.*” (Guevara-Hernández et al 2010:16f; 19) Beide Arbeitsgruppen sind autonom, handeln und planen nach eigenem Ermessen, und suchen nach alternativen Produktionswegen. Die Trennung der beiden Gruppen folgte auf Grund unterschiedlicher politischer Ideologien. Beide Arbeitsgruppen ziehen jedoch externe Finanzmittel an, die ihre Projekte unterstützen, die Infrastruktur verbessern und mit ihren Finanzspritzen eine große Rolle in Restaurierung, Umbau und Entwicklung in Privathaushalten spielt. „*The spaces for recognized actors are historically male dominated, and have formally and informally excluded women.*“ (Guevara-Hernández et al 2010:19f) Obwohl die Frauen sich die Plätze und Möglichkeiten zur aktiven Verbesserung der Lebenssituationen selbst kreieren, Finanzmittel heranschaffen und diese wieder in die Gemeinde rückinvestieren, werden sie noch immer nicht als Akteurinnen wahrgenommen und sind von politischer Partizipation ausgeschlossen. „*While slow advances have been made in Mexican formal political structures to include women in decision making processes, these advances have at times failed to engage with U&C systems.*” (Guevara-Hernández et al 2010:22)

11. Schlussfolgerung

Usos y costumbres stellt ein flexibles Handlungsmuster dar, mit dem indigene Gemeinden ein Alternativmodell in Verwaltung, Kommunikation, Familienrecht, Strafrecht, Verteilung und Sozialwesen basierend auf indigenen Traditionen, Gebräuchen und Moralvorstellungen erhalten können. Dies kann sich etwa in der Art äußern, wie Entscheidungen getroffen werden, wer die Gemeinde repräsentiert, wie mit Ressourcen umgegangen wird, wie mit sozialer Arbeit, die die ganze Gemeinde betrifft; und vieles mehr. Traditionen und Gebräuche sind und bleiben ein lebendiges, veränderbares, unkontrollierbares und schwammiges soziales Phänomen. *Usos y costumbres* können (müssen nicht) zu Diskriminierung und sozialem Perpetuum führen, wo Menschen auf Grund von Alter, Klasse, Familie, Geschlecht und eben ihrem Sozialstatus systematisch am sozialen Aufstieg gehindert werden. Wie in vielen traditionellen Gesellschaften sind Frauen im politischen Leben und Entscheidungspositionen eher spärlich vertreten; von den meisten indigenen *asambleas* sind sie sogar ganz ausgeschlossen. (Baronnet 2010:250)

Die Frage, ob *usos y costumbres* basisdemokratische soziale Verwaltungsformen darstellen, muss mit nein beantwortet werden. Zwar sind durchaus viele basisdemokratische Züge zu beobachten, aber *usos y costumbres* bedeutet nicht immer automatisch Gleichgewicht und Ausgeglichenheit. Korruption kommt durchaus vor, genauso wie Willkür, oder auch reichere Gemeindemitglieder, die innerhalb ihrer Gemeinden weitaus mehr Macht und Handlungsfreiheit haben. Wo *usos y costumbres* Gleichgewicht herstellen und fundamentale Menschenrechte achten, können sie allerdings tatsächlich einen funktionierenden sozialen Organismus bilden. Es stimmt allerdings genauso, dass durch *usos y costumbres* manchmal Verstöße gegen grundlegende westliche Menschenrechte sowie auch gegen die mexikanische Verfassung vorkommen, und die Vorgehensweise und Zuständigkeit bei diesen Verstößen nicht genau geklärt ist. *Usos y costumbres* bildet aber weitgehend eine funktionierende soziale Verwaltungsform. Auch dort wo *usos y costumbres* unter ‚modernen‘ Kriterien (noch) nicht funktioniert, führt das Ungleichgewicht nach und nach zu stärkerem Verlangen nach Überarbeitung der Tradition.

Mit *usos y costumbres* sind nicht alle Menschen gleich, Diskriminierungen auf Grund von Alter, Klasse, Familie, Geschlecht und sozialem Status treten durchaus auf, und das kollektive Wohl wird eindeutig über das Wohl Einzelner gestellt. Das Recht auf einen ‚fairen‘ Prozess

kann nicht gewährleistet werden, weil erstens die Kriterien für ‚fair‘ sich drastisch unterscheiden und zweitens, weil *usos y costumbres* eine flexible Rechtsprechung darstellt. Auch das Recht auf Unschuld, bis die Schuld bewiesen wird, kann im indigenen Recht nicht angewandt werden, weil es nicht auf Schuldzuspruch basiert. Auf der anderen Seite bricht der mexikanische Staat die in seiner eigenen Verfassung garantierten Rechte der indigenen Völker. Dieses Dilemma ist nicht einfach zu lösen. Viele indigene Autoritäten können sich (noch) gar nicht, wie es von ihnen verlangt wird, der mexikanischen Verfassung unterstellen, weil das für sie ein völlig neues Konzept bedeuten würde. Zu vermeiden gilt es vor allem, eine Pseudo- Indigenität im Disneyland Stil zu kreieren, wo indigene Gemeinden ein bisschen Folklore praktizieren können. Es ist aber weder die derzeitige Lage für beide Seiten zufriedenstellend, noch eine zukünftige Pseudo- Indigenität erstrebenswert.

Die meisten Nationalstaaten mit indigenen Minderheiten, so wie auch Mexiko, entschieden sich dazu, das indigene kollektive Recht dem staatlichen Recht zu unterstellen und gingen so bewusst einen Kompromiss zu Ungunsten der indigenen Bevölkerung ein.

Die Entscheidung, gewisse Rechte zu garantieren und andere auszuschließen, sowie die kollektiven Rechte eindeutig den individuellen Rechten zu unterstellen, sollte aber nicht als mindere Wertschätzung der indigenen Bevölkerung angesehen, sondern in Anbetracht des Konfliktes verstanden werden, der diese Anerkennung kollektiver Rechte für einen Nationalstaat darstellt. Einerseits kann natürlich argumentiert werden, dass diese Rechte entweder vollständig und kompromisslos garantiert werden müssen, uneingeschränkt und für alle oder eben nicht, aber dass durch eine Bevormundung der indigenen Völker keine für sie zufriedenstellende Lösung erreicht werden kann. Andererseits hat der Nationalstaat gegenüber seinen StaatsbürgerInnen gewisse Aufgaben zu erfüllen, unter anderem auch zu garantieren, dass grundlegende Rechte nicht verletzt werden. Eine vollständige Autonomie indigener Völker hätte zur Folge, dass ihnen Staatsbürgerschaftsrechte aberkannt werden müssten beziehungsweise sie in einem Separationsprozess einen unabhängigen indigenen Staat gründen müssten. Dies wird aber von der indigenen Bevölkerung nicht angestrebt und ist zum heutigen Zeitpunkt wahrscheinlich auch unmöglich und für den Nationalstaat absolut unvorstellbar. Der Grund, warum indigenes Recht staatlichem Recht unterstellt ist, ist also, um die Grundrechte aller MexikanerInnen zu schützen. An der Hierarchiebeziehung zwischen staatlichem und indigenem Recht wird sich also vermutlich nichts mehr ändern. Trotzdem sollte es aber nicht zu einer unterschiedlichen Behandlung der verschiedenen indigenen

Gruppen - vor allem im Vergleich zwischen Oaxaca und Chiapas - mit regierungstreuem beziehungsweise oppositionellem Verhalten kommen.

Eine Möglichkeit, *usos y costumbres* zu verbessern, wäre der Versuch, dass sich alle indigenen Volksgruppen auf einen Kodex einigen, der eben gegen keine grundlegenden individuellen Menschenrechte verstößt, daher auch unter anderem auch die Partizipation der gesamten indigenen Bevölkerung, vor allem der weiblichen und marginalisierten, bewirkt. Aber – macht das überhaupt Sinn? Dadurch würden *usos y costumbres* ihre Schwammigkeit verlieren, allerdings auch ihre Flexibilität. Sobald nämlich die flexible, mündliche Rechtsprechung in eine schriftliche und an das positive Recht angepasste Form gebracht wird, verliert sie ihren Charakter.

Die einzig sinnvolle Lösung wäre meines Erachtens ein Kontrollinstrument der *usos y costumbres*, die einerseits eine Autonomie der indigenen Volksgruppen erlaubt, damit diese sich entfalten und entwickeln können – oder auch nicht - wenn sie es wünschen, andererseits aber individuelle Grundrechte schützt, in dem sie etwa unter anderem Todesstrafe, Folter und körperliche Bestrafung (wenn auch unüblich) untersagt, sowie die gleichgestellte Partizipation der gesamten indigenen Bevölkerung und nicht nur einiger männlicher Klancheffs, unterstützt. Unter Kontrollinstrument verstehe ich eine unabhängige indigene Behörde, zusammengesetzt aus männlichen wie weiblichen VertreterInnen unterschiedlichster indigener Ethnien, die gemeinsam *usos y costumbres* prüfen und supervidieren. Hierbei soll es nicht darum gehen zu debattieren, ob es nun zulässig ist jemanden 37h in einem indigenen Gefängnis festzuhalten, sondern vielmehr darum, ob innerhalb der indigenen Gemeinden Chancengleichheit herrscht. So könnten sich indigene Einzelpersonen oder Gruppen an die indigene Behörde wenden, wenn die Machtstrukturen innerhalb ihrer Gemeinden festgefahren und sie von politischer Partizipation ausgeschlossen sind, wenn sie das Gefühl haben, von ihren lokalen indigenen Autoritäten schlecht behandelt zu werden oder die gerechte Verteilung von Ressourcen nicht mehr gewährleistet wird. Außerdem könnte die indigene Behörde als oberste indigene Instanz Unterstützung in jenen Fällen dienen, die durch staatliches Recht nicht oder unzureichend abgedeckt sind.

Dies wäre weitaus sinnvoller als ‚autonome‘ *usos y costumbres*, die sich ja der Verfassung unterwerfen müssen und daher niemals wirklich autonom sein können. Wenn sie jedoch

Grundrechte – siehe Fall Eufrosina Cruz - brechen und eine Notwendigkeit des Einschreitens besteht, ist dem mexikanischen Staatenbündnis rechtlich die Hände gebunden.

Weiters wäre auch eine bessere Zusammenarbeit von lokalen und regionalen staatlichen wie indigenen Behörden wünschenswert, die einander in schwierigen Fragen beraten und unterstützen könnten, ohne sofort in eine übergeordnete staatliche und untergeordnete indigene Rolle zu fallen.

Immer schon wichtig für die indigene Bevölkerung waren ihr Land, ihr Landrecht - im materiellen wie spirituellem Sinn, Besitz und, eng damit verknüpft, die Überwindung der großen Armut. Des weiteren sind interne Wahlen und interne Verwaltung, sowie die Zuständigkeit von nicht-indigenen Behörden, das ‚über jemand anderen entscheiden‘ Grund für Konflikte der indigenen Bevölkerung mit der mexikanischen Mehrheitsbevölkerung und der mexikanischen Regierung. Hier besteht also eindeutig noch Handlungsbedarf. Eine übergeordnete indigene Instanz in solche Entscheidungsprozesse einzubinden kann zwar den Diskurs um einiges verlängern, wird dafür aber auch die Erfolgchancen entscheidend verbessern. Zusammengefasst bedarf es

- 1) der Bildung und Ausbildung für Indigene, um in Zukunft konstruktiv an einer Verbesserung der Lebenssituation arbeiten zu können;
- 2) der speziellen Ausbildung indigener Autoritäten, damit diese nicht der Willkür des Staates in ihren Angelegenheiten ausgeliefert sind, andererseits aber die in der Verfassung verankerten fundamentalen Rechte verstehen und achten können;
- 3) die Erschaffung von Mechanismen und Instrumenten um die Willkür beider (staatlicher wie indigener Behörden) zu unterbinden sowie einer übergeordneten indigenen Instanz als Kontrollmechanismus der unabhängigen indigenen Autoritäten;
- 4) die detaillierte Klärung der Zuständigkeit der Behörden, indigen wie staatlich;
- 5) die konsequente Einbindung der indigenen Bevölkerung in das staatliche Verwaltungssystem, und das auf allen Ebenen;
- 6) gezieltere Bekämpfung der Armut und der Gesundheitsversorgung in abgeschiedenen ländlichen Gebieten und schlussendlich
- 7) der uneingeschränkten Förderung der Gleichstellung marginalisierter Gruppen, allen voran Frauen, in allen Ebenen innerhalb der indigenen Gemeinde sowie auch in der Repräsentanz der indigenen Bevölkerung in der staatlichen Verwaltung.

12. Literatur:

Armenta Ramírez, P. (2006): “Elecciones por Usos y Costumbres en México”; Universidad Veracruzana, <http://doctrina.vlex.com.mx/vid/elecciones-usos-costumbres-mexico-41829146>, Zugriff am 02.05.2012

Anzaldúa, G. (2007): “Towards a New Mestiza Consciousness”; Kapitel 7; Borderlands La Frontera, The New Mestiza. San Francisco: Spinster Aunt Lute, pp. 99-120

Badger, A. (2011): “Collective vs. Individual Human Rights in Membership Governance for Indigenous Peoples”; In: American University International Law Review Vol. 26, pp.485

Baez, N.L./ Mezzaroba, O. (2012): “Fundamental human rights and controversial cultural practices: A new reading of the concept of human dignity”; In: Filosofia Unisinos 13(1) Jan-Apr 2012; Santa Caterina: Unisinos

Baronnet, B. (2010): „Zapatismo y educación autónoma: De la rebelión a la dignidad indígena”; In: Sociedade e Cultura 13 (2), pp. 247-258

Beck, S. (2006): “America to 1744” In: Ethics of Civilization Vol.11, World Peace Communications, <http://www.san.beck.org/11-1-Mayans,Aztecs,Incas.html>, Zugriff am 27.06.2011

Bernroider, L.; Perner, N.T. (2010): “Gloria Anzaldúa: La consciencia de la mestiza - Towards a New Mestiza Consciousness”; Seminararbeit zu Gender, Ökonomie und Postkoloniale Kritik im WiSe 2010

Bouvier, V. (2001): „Women and the Conquest of California 1542-1840; Codes of Silence”; Tucson: University of Arizona Press

Brass, T. (2007): “Neoliberalism and the Rise of (Peasant) Nations within the Nation: Chiapas in Comparative and Theoretical Perspective”; In: Journal of Peasant Studies 32/3-4 pp. 651-691; London: Routledge

Britz, J.J.; Lipinski, T.A. (2001): “Indigenous Knowledge: A Moral Reflection on Current Legal Concepts of Intellectual Property”; In: Libri 2001/51, pp. 234-246; Saur

Caduff, C. (2011): “Anthropology’s ethics: Moral positionalism, cultural relativism and critical analysis”; Anthropological Theory 2011/ 11:456; SAGE

Chuchiak, J. (2007): “The Sins of the Fathers: Franciscan Friars, Parish Priests, and the Sexual Conquest of the Yucatec Maya, 1545-1808” In: Ethnohistory 2007 54(1):69-127, Duke University Press, American Society for Ethnohistory

Collier, J. ; Speed, S. (2000): „Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government’s Use of Human Rights”; In: Human Rights Quarterly; Vol. 22 No. 4; The Johns Hopkins University Press, pp. 877-905

Debeljak, J. (2000): “Indigenous Rights: Recent Developments in International Law”; International Journal for Legal Information Vol. 28, pp.266, Institute for International Legal Information, Summer 2000, Thomson Reuters

Dick, C. (2011): “A Tale of Two Cultures: Intimate Femicide, Cultural Defences, and the Law of Provocation”; In: Canadian Journal of Women and Law, Vol. 23, No. 2; pp. 519-547

Dion, M. (2008): “Retrenchment, Expansion and the Transformation of Mexican Social Protection Policies”; In: Social Policy & Administration Vol. 42, No. 4, August 2008, pp. 434–450; Blackwell Publishing

Durand Alcántara, C.; Silva Maldonado, M. (2011): “Los Indios ante el Derecho Mexicano, un Intrincado Proceso”; In: Política y Cultura; Vol. 35, pp. 67-85

Eisenstadt, T. A. (2007): “Usos Y Costumbres and Postelectoral Conflicts in Oaxaca, Mexico, 1995-2004 An Empirical and Normative Assessment; In: Latin American Research Review, pp. 52-77

Fodella, A. (2006): “Accommodating Differences: The Presence and Future of the Law of Diversity”; In: Vermont Law Review, Vol. 30, pp. 565, Spring 2006, Vermont Law School

González Galván, J. A. (2010): „El Estado, Los Indígenas y El Derecho“; México DF: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas;

Gesell, J. (1997): “Customary Indigenous Law in the Mexican Juridical System”; In: Georgia Journal of Comparative and International Law Vol. 26, pp.643, Thomson Reuters

Greenfield, P.M.; Manago, A.M. (2011): “The Construction of Independent Values among Maya Women at the Forefront of Social Change: Four Case Studies”; In: ETHOS 39/1 pp. 1-29; The American Anthropological Association

Gross, R. (2010): “The ‘I’ in Indigenous: Enforcing Individual Rights Guarantees an Indigenous Group Rights Context”; New York International Law Review Vol. 23, pp.65 Summer 2010; NY State Bar Association

Guevara-Hernández, F.; Ovando-Cruz, J.; McCune, N.M.; Pinto-Ruiz, R.; Medina-Jonapá, F.J.; Gómez-Castro, H. (2010): “Participatory Power Mapping: A Collective Identification of Development Actors in a Small Cattle Village of Chiapas, Mexico”; In: International Journal of Technology and Development Studies 1/1 pp. 5-28

Guevara-Hernández, F., McCune, N.M., Gómez-Castro, H., Pinto-Ruiz, R., Medina-Jonapá, F.J., Hernández-López, A., Tejeda-Cruz, C. (2011): “Conflicting Regulatory Systems for Natural Resources Management in Southern Mexico: An ethnographic case study” ; In: International Journal of Technology and Development Studies Wageningen University, The Netherlands; pp. 30-62

Guimarães, A. (2001): “Democracia racial”; Departamento de Sociologia Universidade de São Paulo www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf Zugriff am 26.02.2012

Hall, S. (1994): “Rassismus und kulturelle Identität - Ausgewählte Schriften 2“; Hamburg: Argument Verlag

et al (1978): „Policing the crisis: Mugging, the State and Law and Order“; London: Macmillan

Hernández Castillo, R.; Mattiace, S.; Rus, J (2001): “Introduction”, In: Latin American Perspectives 2001/28/ pp.7-19; Sage Publications

Hofbauer, A. (2006): “Ações afirmativas e o debate sobre racismo”; In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política; 2006 Vol. 68; São Paulo: Cedec;
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452006000300002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt Zugriff am 20.02.2012

Holzmann, N. (2012): „Arbeit vs. Leben“; In: Südwind; <http://www.suedwind-magazin.at/start.asp?ID=249495&rubrik=42&ausg=201207> Zugriff am 17.08.2012

Huff, A. (2005): “Indigenous Land Rights and the New Self-Determination”; In: Colorado Journal of International Environmental Law and Policy Spring 2005, Vol. 16, pp.295, Thomson Reuters

Josserand, J. (2002): “Women in Classic Maya Hieroglyphic Texts.” Walnut Creek: Altamira Press, 2002

Kielsgard, M. (2011): “Universalism and Human Rights in the 21st Century”; Asia Pacific Law Review Vol.19 No.2; Lexis Nexis

Kovic, C. (2003): “The Struggle for Liberation and Reconciliation in Chiapas, Mexico: Las Abejas and the Path of Nonviolent Resistance”; In: Latin American Perspectives 2003/30 pp 58-79; Sage Publications

Kuppe, R. (2011): “Stärkung indigener Organisationen in Lateinamerika: Indigene Rechtsprechung und staatliches Recht in Lateinamerika”; GIZ

Lastra Lastra, J. (2000): “El Convenio 169 en la legislación mexicana: Impacto y perspectivas”; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Revista Letras Jurídicas, Vol. 15, pp. 1-19

Lázaro-Castellanos, R./ Martínez-Corona, B./ Zapata-Martelo, E. (2007): “Cambios en el Trabajo Productivo, Reproductivo, las Relaciones de Poder, y los Modelos de Género en Mujeres Jefas de Logar”, Ra Ximhai; No. 003/2007; Universidad Autónoma Indígena de México, pp. 649-691,
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=46130303>
Zugriff am 16.01.2012

Lewis, L. (2007): “From Sodomy to superstition: The active Pathic and bodily transgressions in New Spain”, In: Ethnohistory 54 (1), pp.129-154; Duke University Press, American Society for Ethnohistory

Lopez, L. (2005): “Advancing Human Rights Policy: Does Grassroots Mobilization and Community Dispute Resolution Matter? Insights from Chiapas, Mexico”; In: Review of Policy Research, 22: 77–92. doi: 10.1111/j.1541-1338.2005.00120.x

Maddox, R. (2003): “Today We Say Enough: the Zapatista Rebellion, Autonomy and the San Andres Accords”; In: Regent Journal of International Law, Spring 2003 Vol. 1, pp.47, Thomson Reuters

Maldonado Goti, K.; Terven, A.; Lartigue, F. (2008): “Los Juzgados Indígenas de Cuetzalan y Huehuetla - Vigencia y Reproducción de los Sistemas Normativos de los Pueblos de la Sierra Norte de Puebla”; CDI
http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=94

McKenzie, D. / Rapoport, H. (2006): “Migration and Education Inequality in Rural Mexico” Working Paper 23, INTAL Buenos Aires

Mendoza, E.C. (2000): „Usos y costumbres en la hechura de las políticas públicas en México. Límites de las policy sciences en contextos cultural y políticamente diferentes”; In: Gestion y Política Pública 9 (2); México DF: Centro de Investigación y Docencia Económicas; pp. 180-229

Mesri, P. (2003): “The Violation of the Human Right to Health as a Factor in the Zapatista Revolution in Chiapas, Mexico”; In: Tulsa Journal of Comparative and International Law, Vol. 10, pp.473, Spring 2003, Thomson Reuters

Miles, R. (1991): “Rassismus – Eine Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs“; Hamburg: Argument Verlag

Moksnes, H. (2005): “Suffering for Justice in Chiapas: Religion and the Globalization of Ethnic Identity”; In: Journal of Peasant Studies; 32/3-4 pp. 584-607; London: Routledge

Moreno-Brid, J.C./Pardinas Carpizo, J.E./ Bosch, J.R. (2009): “Economic Development and Social Policies in Mexico”; In: Economy and Society Vol.38/1/Feb 2009; pp 154-176; Routledge

Moreno Figueroa, M. (2010): “Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism”; In: Ethnicities, 2010/10/ 387-401

Moreno Guati Rojo, M.; Sánchez-Ramírez, G. (2009): “De los derechos humanos a la “dignidad de las mujeres” – derechos de las mujeres indígenas de Chiapas”; Revista de derechos humanos y estudios sociales (no.2); UASLP

Nelson, L.K. (2006): “Geographies of State Power, Protest, and Women’s Political Identity Formation in Michoacán, Mexico”; In: Annals of the Association of American Geographers 96/2 pp. 366-389; London: Routledge

Newdick, V. (2005): “The Indigenous Woman as Victim of Her Culture in Neoliberal Mexico”; In: Cultural Dynamics 2005/17 pp. 73-92; Sage Publications

Overmyer Velazquez, R. (2003): “The Self – determination of Indigenous Peoples and the Limits of United Nations Advocacy in Guerrero, Mexico (1998-2000); In: Identities 10/1 pp. 9-29; London: Routledge

Prasad, A.; Prasad, P. (2002): “The Coming of Age of Interpretive Organizational Research”; In: Organizational Research Methods 2002;5;4; SAGE

Prescott, J. (1992): “The Americas On The Eve Of Invasion”; In: History of the Conquest of Mexico: The Aztecs (part eight), Chapter 17; <http://history-world.org/aztec8.htm> (Zugriff am 30.03.2011)

Rodríguez Blanco, E. (2010): “Las Mujeres que Vuelan: Género y Cambio Cultural en Cuetzalan

Rodríguez Saldaña, R. (2010): “Los Sistemas Electorales Idígenas”; In: Revista Cuestiones y Reflexiones Político- Electorales, UNAM, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3031/22.pdf>, Zugriff am 03.05.2012

Rubio Padilla, M. (2007): “Usos y Costumbres de la Comunidad Indígena a la Luz del derecho Positivo Mexicano”; Revista del Instituto de la Judicatura Federal Vol. 24, pp.159-178

Ruiz Balcazár, M. (2006): “El Nivel de Acceso a la Justicia Indígena”; In: Letras Juridicas, Universidad Veracruzana, Vol. 14; <http://www.letrasjuridicas.com/Volumenes/14/ruiz14.pdf>

Sánchez Gomez, M.; Goldsmith, M. (2000): “Reflexiones en Torno a la Identidad Étnica y Genérica. Estudios Sobre las Mujeres Indígenas en México ”; UNAM Revista Política y Cultura; Vol. 14, pp. 61-88

Sánchez Ramírez, G.; Moreno Guati Rojo, M. (2009): “De los Derechos Humanos a la “Dignidad de las Mujeres” - Derechos de las Mujeres Indígenas de Chiapas”; In: Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales, Vol. 2

Sierra, M. T.: (1995): „Indian Rights and Customary Law in Mexico: A Study of the Nahuas in the Sierra de Puebla”; In: Law & Society Review, Vol. 29 No. 2; Law and Society Association; pp. 227-254

(2005): “The Revival of Indigenous Justice in Mexico: Challenges for Human Rights and the State”Center for Advanced Research and Studies in Social Anthropology (CIESAS), Mexico City, POLAR Political and Legal Anthropology Review Vol. 28, pp.52, Symposium May 2005, American Anthropological Association

Sigal, Pete (2007): “Queer Nahuatl: Sahagún’s Faggots and Sodomies, Lesbians and Hermaphrodites, In: Ethnohistory 54 (1), pp. 10-34; Duke University Press, American Society for Ethnohistory

Skoufias, E.; Lunde, T.; Patrinos, H.A. (2009): „Social Networks amongst Indigenous Peoples in Mexico“; The World Bank; Policy Research Paper #4949

Smith-Oka, V. (2009): “Unintended Consequences: Exploring the Tensions between Development Programs and Indigenous Women in Mexico in the Content of reproductive health”; In: Social Science and Medicine; El Sevier, pp 2069-2077

Speed, S. (2002): “Global Discourses on the Local Terrain: Human Rights and Indigenous Identity in Chiapas”; In: Cultural Dynamics 2002/14 pp. 205-228; Sage Publications

(2005): „Dangerous Discourses: Human Rights and Multiculturalism in Neoliberal Mexico”; In PoLAR Vol.28 No.1; pp. 29-51

Stephen, L. (2005): “Negotiating Global, National and Local “Rights” in a Zapotec Community”; State Center for Advanced Research and Studies in Social Anthropology (CIESAS), Mexico City, POLAR Political and Legal Anthropology Review Vol.28, pp.133 Symposium May 2005, American Anthropological Association

Torres, R. (1991): “The Rights of Indigenous Populations: The Emerging International Norm”; In: Yale Journal of International Law, Vol 16, pp. 127, Thomson Reuters

Tortorici, Z. (2007): “Eran Todos Putos: Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonia Mexico”, Ethnohistory 54(1): 35-67; Duke University Press, American Society for Ethnohistory

Ulloa Ziáurriz, T. (2002):“La situación de las mujeres indígenas en México”; In: Derechos Colectivos y Administración de la Justicia Indígena”;
<http://www.uasb.edu.ec/padh/centro/pdf2/ULLOA%20TERESA.pdf>

Vargas, J. A. (1994): “NAFTA, the Chiapas Rebellion, and the Emergence of Mexican Ethnic Law”; California Western International Law Journal; California Western School of Law

(2004): “An Introductory Lesson to Mexican Law: From Constitutions and Codes to Legal Culture and NAFTA”; In: San Diego Law Review, August/September 2004, Vol.41 pp. 1337, San Diego law Review Association

Vargas Vásquez, L. (2010): “Las Mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca frente a la Impartición de la Justicia Local y el Uso del Derecho Internacional (2000-2008) “; INMUJERES, http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101199.pdf

Varley, A. (2010): “Modest Expectations: Gender and Property Rights in Urban Mexico”; In: Law and Society Review Vol. 44, pp. 67, Law and Society Association

Villa-Flores, J. (2008): “Wandering Swindlers: Imposture, Style, and the Inquisition's Pedagogy of Fear in Colonial Mexico”; In: Colonial Latin American Review Vol. 17/2, p251-272, 22p; Oxfordshire: Routledge

Wilson, T. (2003): “Forms of male domination and female subordination: Homeworkers versus maquiladora workers in Mexico”; In: Review of Radical Political Economies Volume 35, Issue 1, pp 56-72

Yupsanis, A. (2010): “ILO Convention No. 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries 1989-2009: An Overview”; In: Nordic Journal of International Law 79 (2010), pp. 433-456; Leiden: Koninklijke Brill NV

Zeitungsartikel und Onlinemedien:

LA REFORMA

- 16.05.1997 Matan a perredista en Morelos; Reforma Redacción
18.03.1998 Denuncian corrupción en justicia a indígenas; Claudia Guerrero
17.04.1998 Detienen a yaqui por cazar cimarrón; Concepción Barraza
07.06.1998 Libera Gobierno a otros 9 detenidos en Nicolás Ruiz; Daniel Pensamiento
01.04.2001 'Que nadie decida por nosotros'; Marcela Turati
16.07.2001 De perseguidores a perseguidos; Cecilia González
18.07.2001 Polariza reforma indígena a los Congresos estatales; Cecilia González
16.08.2001 Dos Méxicos; Sergio Sarmiento
04.11.2001 Universalismo y particularismo; José Woldenberg
16.06.2002 Comunidades indígenas: Los rostros del conflicto; Guillermo Trejo y Rolando Ochoa
16.09.2002 Matan en Chiapas a 4 por 'brujería'; Daniel Pensamiento
12.10.2002 Entrevista Rodolfo Stavenhagen Latente, estallido indígena; Marcela Turati
18.06.2003 Acusan tarahumaras ante ONU tala clandestina en Chihuahua; Enrique Lomas
12.10.2003 Llega tarde la Ley a indígenas presos; Leticia Fernández
10.08.2003 Decreta la dirigencia fin de 'Aguascalientes'; Daniel Pensamiento
28.01.2004 Indaga CNDH linchamiento de indígena; Fernando Paniagua
25.03.2004 Usos y costumbres; Sergio Sarmiento
12.05.2004 Philip True; Sergio Sarmiento
17.08.2004 'Todos aquí cargamos nuestras escopetas'; Martín Morita
29.11.2004 La Ciudad y el Crimen / Linchamientos; Rafael Ruiz Harrell
20.12.2004 Analizan ONG elección de usos y costumbres; Iván Rendón
24.09.2005 Sufrió humillaciones; ahora aspira al Nobel; Arturo Espinosa
12.02.2006 Con la venia del gobernador; Daniela Rea Gómez
15.11.2006 Tendrán 'brujos' centro de salud; Esaú López
28.12.2006 ¿Mexicano o indígena?; Enrique Canales
07.05.2007 Promueve el hñahñu padre de D'oni Zänä; Verónica Jiménez
12.08.2007 La paradoja de la triple discriminación; Mara Muñoz
19.11.2007 Critica Carballo racismo en México; Jorge Ricardo
12.12.2007 Abusos; Sergio Sarmiento
02.01.2008 Eufrosina Cruz Mendoza; José Núñez Castañeda
13.01.2008 Alientan códigos bodas infantiles; Silvia Garduño
08.03.2008 Revela amenazas Eufrosina Cruz; Martha Izquierdo
06.10.2008 Por ser mujer; Sergio Sarmiento
04.12.2008 Toma Policía indígena control en el Mezquital; Verónica Jiménez
08.12.2008 Imponen indígenas su ley en Mezquital; Verónica Jiménez
09.12.2008 Justifican se aplique 'ley' indígena; Verónica Jiménez
27.12.2008 Cumple menor 21 días 'preso' en Ixmiquilpan; Verónica Jiménez
30.12.2008 Libera Policía a niño hñahñu; Verónica Jiménez
31.12.2008 Retienen a policías en Mezquital; Verónica Jiménez
01.01.2009 Aumenta la tensión en Valle del Mezquital; Verónica Jiménez
03.01.2009 Blinda al Mezquital Policía Indígena; Verónica Jiménez
04.01.2009 Ofrecen resolver conflicto por retenidos en Mezquital; Verónica Jiménez
14.04.2010 Matan a un priista en elección interna; Martín Morita

05.05.2010 Queman en Oxchuc la casa del Alcalde; Martín Morita
22.07.2010 Detienen a indígena por no votar por PRI; Martín Morita
15.08.2010 Queda corta ley ante exclusion; Silvia Garduño
29.08.2011 Indagan a policías por homicidio; Verónica Jiménez

EL MILENIO

26.10.2011 Indígenas capturan a narcos en Guerrero; quieren castigarlos con trabajo comunitario; Rogelio Agustín Esteban
25.05.2012 (Youtube) Primera Mujer indígena alcalde de Oxchuc, Chiapas
<http://www.youtube.com/watch?v=J8gmqDgGAdE>

EL UNiVERSAL

13.11.2010 Impiden sepelio en Hidalgo por usos y costumbre; Dinorath Mota López
07.08.2011 Matanza en zona indígena de Oaxaca deja seis muertos; Olga Rosario Avendaño
29.02.2012 El gobierno de Chiapas liberó a tres mujeres indígenas; Óscar Gutiérrez

Encyclopedia.com (ohne Jahr): www.encyclopedia.com/topic/Misogyny.aspx

IDB Inter American Development Bank (2005): “IDB approves second phase of financing for Mexico’s Programa Oportunidades-Renewed support for successful program benefiting 5 million poor families”; <http://www.iadb.org/news-releases/2005-03/english/idb-approves-second-phase-of-financing-for-mexicos-programa-oportunidades-1444.html>; Zugriff am 03.03.2012

INEGI (2010a):

<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mlen01&s=est&c=9923>;
Zugriff am 19.02.2010

(2010b):

<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mlen06&s=est&c=9429>
Zugriff am 19.02.2010

(2010c):

<http://dgcnesyp.inegi.org.mx/cgi-win/bdiecoy.exe/614?s=est&c=13020>
Zugriff am 19.02.2010

(2010d):

<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mlen12&s=est&c=9430>
Zugriff am 19.02.2010

(2011a) (Zugriff 03.08.2012)

Tasa de monolingüismo de la población hablante de lengua indígena de 5 y más años por principales lenguas según sexo, 2000, 2005 y 2010:
<http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mlen11&s=est&c=27747>

(2011b) (Zugriff 03.08.2012)

Distribución porcentual de la población hablante de lengua indígena de 3 y más años por tamaño de la localidad de residencia para cada sexo, 2010:

<http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mlen06&s=est&c=22015>

(2011c) (Zugriff 03.08.2012)

Población hablante de lengua indígena de 5 y más años por entidad federativa según sexo, 2000, 2005 y 2010

<http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mlen03&s=est&c=22023>

INMUJERES (2006): “Las Mujeres Indígenas de México: Su Contexto Socioeconómico, Demográfico y de Salud”; INMUJERES,

<http://cedoc.inmujeres.gob.mx/Publicaciones.php?criterio=mujeres+indigenas&filanio=0&search=Buscar> (Zugriff am 15.04.2012)

(2007): „Vida sin violencia”; (Zugriff am 08.02.2011)

http://cedoc.inmujeres.gob.mx/php_general/muestra_index_pub.php?ID=7&TIP=100007

Sedesol Oportunidades (2010a): <http://www.oportunidades.gob.mx/> (Zugriff am 14.08.2011)

(2010b): (Zugriff am 14.08.2011)

http://www.oportunidades.gob.mx/Wn_Inf_General/Padron_Liq/Padron_Benef/Pad_Familias/padron_familias.php

(2010c): (Zugriff am 14.08.2011)

http://www.oportunidades.gob.mx/Wn_Ind_Result/index.html

UN (2011): “The United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues Report on the 10th Session”; Economic and Social Council; New York; E/2011/43 E/C.19/2011/14 (Zugriff am 29.11.2011)

UNAM (2009): “Legislación Federal: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos Artículo 2 Folio 8278”; <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s> (Zugriff am 07.01.2011)

13. Anhang

Interviews

Lic. Cesar Barletti, Derecho, Interviews im März, Mai und August 2012 (persönlich und via Skype)

Lic.^a Xel Ha Almazán, Derecho, Interviews im April 2012 (via Emails und facebook)

Mtro. Julio Teddy García Miranda, Antropología, Quintana Roo, Jefe del Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Quintana Roo. Interview im Juli 2012 (persönlich)

Gesprächsleitfaden für die Interviews

- 1) ¿Esta Ud. relacionado/a con la práctica de los usos y costumbres así como su concepto en México? En su caso ¿de que manera?
- 2) ¿Son los usos y costumbres en la República Mexicana conforme a la Constitución, algo positivo o negativo?
- 3) ¿Usted ve la población indígena privilegiada/ penalizada a través de usos y costumbres?
- 4) ¿Usted ve la mayoría de la población mexicana privilegiada/ penalizada a través de usos y costumbres?
- 5) ¿Los usos y costumbres reflejan un enfoque justo, equitativo y bien encaminado? Si no, ¿Tiene Ud. Alguna propuesta alternativa?

¿Hay diferencias en la interpretación de la vida cotidiana con usos y costumbres entre grupos pro gubernamentales y grupos de la oposición?

ABSTRACT

Indigenes und westliches Rechtsverständnis unterscheiden sich grundlegend von einander. In meiner Arbeit möchte ich am Beispiel Mexikos diese Differenzen sowie die damit im Alltag auftretenden Problemstellungen darstellen, sowie auch auf mögliche Symbiosen von staatlichem und indigenem Recht genauer eingehen. Allerdings trennen nicht nur unterschiedliche Zugänge das staatliche vom indigenen Recht ganz eindeutig, sondern es wird auch klar in welcher Hierarchiebeziehung die beiden zu einander stehen.

Derzeit leben in Mexiko 60 indigene Volksgruppen und Völker mit sehr unterschiedlichen Sozialstrukturen, Moralvorstellungen, Lebensumständen und Bedürfnissen. Ihre Traditionen bilden ein unkontrollierbares, schwammiges Phänomen, *usos y costumbres*, das dennoch die Grundlage eines alternativen Rechtssystems darstellt und das Wahlrecht, Strafrecht, Familienrecht und Landrecht betreffen. Laut der Verfassung sind alle mexikanischen StaatsbürgerInnen vor der Verfassung gleich und damit auch den gleichen Gesetzen unterstellt; die indigenen Verwaltungsformen unterscheiden sich aber oftmals sogar von Gemeinde zu Gemeinde. Nun stellt sich die Frage, wo die Koexistenz von indigenem und staatlichem Recht an ihre Grenzen stößt, wo genau sich also diese vielen kleinen Graubereiche zwischen den beiden befinden, und welche Hürden in Situationen, die etwa im einen Rechtsverständnis eine Straftat darstellen und im anderen nicht, entstehen.

Was genau ist jedoch *usos y costumbres*? Was bedeutet es für Menschen, die in einer Gemeinde leben, wo *usos y costumbres* praktiziert werden? Werden durch *usos y costumbres* grundlegende (westliche) Menschenrechte verletzt? Welche Rolle nimmt der mexikanische Staat ein, welche die indigene Führung? Und lassen sich diese und viele weitere Fragen zu *usos y costumbres* überhaupt eindeutig beantworten?

ABSTRACT

Indigenous and western right concepts differ tremendously. This text aims to analyze the symbiotic relationships between indigenous and state law in México as well as the possibly problematic differences the two concepts embody. But not only are the concepts differing, there is also an obvious hierarchy where they collide. Around 60 indigenous peoples with very different social structures, moral/religious/political views, livelihoods, resources and needs currently live in México, some of them under their customary law *usos y costumbres*. Their traditions, even though widely different from each other, make up a vague and uncontrollable concept operating alternatively from state law. These traditions, however, are the legitimate basis of legislation and include mechanisms to control structural, electoral, territorial, family and penalty laws. According to the Federal Constitution of México, all citizens are equal before law, have equal rights and are to follow the same laws. *Usos y costumbres* as a customary law concept will not be able to grant this fundamental right, as their traditions on which the customary law is based may even vary from pueblo to pueblo, yet alone from state to state. Then again, indigenous people's rights and their traditions are clearly protected by international conventions and declarations. This raises the question on the limitations of the coexistence of customary and state law, where those many little grey zones of interpretation are, and what obstacles have to be overcome on a daily basis when working with *usos y costumbres*. This text will be showing what exactly *usos y costumbres* are, how they were (or not) implemented and where in this process the Mexican state as well as the indigenous authorities were positioned. Furthermore, it will be dealing with the question whether or not fundamental human rights and women's human rights are in danger with a system based on customs and traditions. Additionally, reviews on media articles will overview the discussions on and around *usos y costumbres* within the Mexican society.

LEBENS LAUF

Nora Teresa Perner (geb. 04.07.1984 in Wien)

Ausbildung:

1990–1994 Volksschule Klagenfurt/ Viktring

1994-1998 Europagymnasium Klagenfurt

1998-1999 Collegio Uccellis in Udine/ Italien

1999-2002 Europagymnasium Klagenfurt

Reifeprüfung im Juni 2002

Cellounterricht seit 1989

1998-1999 English Drama Class

Sommer 1999 & 2000 Workshop für Jazz Vocal

2000 Besuch Lehrveranstaltungen Französisch, Italienisch
an der Universität Klagenfurt

2002-2004 Studium der Technischen Chemie (TU Wien)

seit Oktober 2007 Studium der Internationalen Entwicklung (Universität Wien)

Schwerpunkte Human Rights, Gender Rights, Diversity

Wahlfachmodul Transkulturelle Kommunikation

Oktober 2010 – September 2011 studienbedingte Bildungskarenz

Fremdsprachenkenntnisse:

Französisch, Englisch, Spanisch und Italienisch (Niveau C2),

Portugiesisch (Niveau B2), Han Chinesisch (Niveau A1)

in Wort und Schrift

Berufspraxis:

Ferialpraktikum im ORF Landesstudio Kärnten im August/ September 2001

Kassierin/ Fanshopbetreuung bei Rapid Wien Juli 2003 – Mai 2005

Seit Juni 2005 bei Austrian Airlines im Passagierdienst am Hub Wien,
interne Diplomprüfung absolviert im Juli 2007

Emergency Response Team Manager (Leitungsfunktion im Notfall)

Special Handling Team China

Emirates Handling Agent