

„Es lebe alles, was saamisch ist“*

Saamische Ethnopolitik zwischen Primordialismus und Instrumentalismus

Katharina Pohl

Zusammenfassung

Die Wirkungsweise ethnischer Aktivierung sowie verschiedene Konzeptionen von Ethnizität werden am Beispiel der Saami in Norwegen diskutiert. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass Ethnizität eine von politischen Akteuren konstruierte und ausgehandelte soziale Organisationsform ist, die in verschiedenen Kontexten aktiviert werden kann. Gleichzeitig liegt die Bindungskraft von Ethnizität darin begründet, dass sie von ethnopolitischen Akteuren als eine elementare Komponente innerhalb einer Gemeinschaft dargestellt wird. Daher lassen sich weder instrumentalistische noch primordialistische Ansätze zur Erklärung ethnischer Aktivierung widerlegen. Lediglich ihre Kombination in Form einer konstruktivistischen Sichtweise erlaubt es, Prozesse der Selbst- und Fremdzuschreibung in die Analyse ethnisch orientierter Identitätsformation einzubinden.

Summary

The way ethnic activation is put into practise is presented within different conceptions of ethnicity and illustrated by the Saami in Norway. The basic theoretical assumption followed here is that ethnicity serves as a means of social organisation which is constantly being re-constructed and negotiated by ethnopolitical actors. It can be activated and therefore instrumentalised in different contexts. At the same time, the power of ethnicity is strongly influenced by the fact that it is often presented by ethnopolitical actors as an elementary component within a society. Because of this, both primordial and instrumentalist approaches explaining ethnic activation prove to be valuable. However, only a constructivist approach allows for including the analysis of processes of self-ascription and ascription by others in the analysis of ethnically-oriented identity formation.

Katharina Pohl studiert Skandinavistik, Europäische Ethnologie und Kunstgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. 2003/2004 erhielt sie ein Stipendium des Norges Forskningsråd für einen Studienaufenthalt an der Universität in Tromsø.

Einleitung

Entgegen den Erwartungen von Wissenschaftlern wie Max Weber hat der Begriff der Ethnizität im Verlauf des 20. Jahrhunderts trotz verstärkter Industrialisierung und Demokratisierung (bzw. trotz sozioökonomischen und technologischen Fortschritts) keineswegs an Bedeutung verloren. Im Gegenteil: Zahlreiche Konflikte, deren Basis scheinbar ethnische Gegensätze sind, aber auch die Reaktivierung ethnischer Bindungen prägen heute eine Vielzahl politischer Prozesse und Auseinandersetzungen. Auch wenn die Zielsetzungen ethnonationalistischer¹ Bewegungen durchaus variieren mögen, liegt ihnen doch allen das Verständnis von Ethnizität als grundlegendem sozialen Organisationsprinzip zugrunde.

Ethnische Aktivierung ist an sich nichts Negatives. Sie kann etwa in „gemischten“ Gesellschaften durchaus als eine tragfähige und insofern auch positive Basis des eigenen Selbstverständnisses dienen; sie kann Geborgenheit und Sicherheit bieten. Die Konstruktion eines Selbstbildes hat jedoch zugleich immer auch weiterreichende Folgen. Sie führt zu einem Diskurs der Ab- und Ausgrenzung, der „die Klassifikation des Anderen“² einschließt. Damit entsteht immer auch ein konfliktförderndes Potenzial, das seine Brisanz vor allem aus den zum Teil disparaten Machtverhältnissen der verschiedenen ethnischen Gruppen bezieht.

In diesem Aufsatz möchte ich zunächst verschiedene Konzepte von Ethnizität kritisch analysieren und dann untersuchen, ob und in welcher Weise diese Konzepte Anwendung in der saamischen Ethnopolitik nach 1945 finden – die Analyse der saamischen Ethnopolitik dient somit als illustrierendes Fallbeispiel. Gleichzeitig möchte ich mich der Frage nähern, ob diese wissenschaftlichen Konzepte einer Überprüfung bzw. Anwendung in der Praxis standhalten. Die Frage nach der Funktion und Wirkungsweise von ethnopolitischer Mobilisierung (und Ethnizität im Allgemeinen) werde ich im Schlussteil mit der Einführung eines weiteren Konzeptes von Ethnizität, der konstruk-

* „Leve alt som hører til det samiske“ Bjørklund, Ivar: *Sápmi – en nasjon blir til*. Tromsø 2000, 29.

¹ Antje Helmerich definiert diesen Begriff in ihrem Artikel „Ethnonationalismus und das politische Potential nationalistischer Bewegungen“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 39 (2004), 19–24 wie folgt: „Ideologie von Völkern, die sich als staatenlose Nation begreifen, aber auf die Bildung eines eigenen Nationalstaates abzielen und dies durch tatsächliche oder angebliche ethnisch-kulturelle ‚Besonderheiten‘ begründen.“

² Helmerich 2004, wie Fußnote 1, 20.

tivistischen Sichtweise, zumindest ansatzweise beantworten. Diesem Konzept folgend, werde ich mich dann mit der Frage beschäftigen, wessen Kultur durch die Saami-Aktivisten bewahrt wird und bewahrt werden kann. Abschließend möchte ich zur Problematik des Ethnonationalismus zurückkehren und einige Überlegungen zur Gefahr dieses „Trend[s] zur ethnischen Dramatisierung“³ anstellen.

Ziel dieses Aufsatzes ist es, einen kurzen Überblick über Aspekte der saamischen Ethnopolitik zu geben und diesen durch verschiedene Fallbeispiele zu illustrieren. Ich stütze mich dabei im Wesentlichen auf den gegenwärtigen Forschungsstand, um auf dieser Basis eine neue Interpretation vorzustellen. Das Augenmerk meiner Untersuchung richtet sich ausschließlich auf Norwegen, da die durch Norwegisierung und die darauf folgende Reaktivierung ethnischer Bindungen außergewöhnliche Dynamik der ethnopolitischen Mobilisierung dort besonders anschaulich zum Ausdruck kommt. Ein interessanter Ansatz für weitere Forschung wäre sicherlich eine Befragung der beteiligten saamischen Aktivisten in Norwegen, die wichtige, ergänzende Aspekte der Identitätskonstruktion beleuchten würde.

Der Diskurs über Ethnizität zwischen Primordialismus und Instrumentalismus

Primordialismus: Ethnizität vom frühesten Ursprung her

Die Grundidee des Primordialismus, die von Anthropologen wie zum Beispiel Clifford Geertz vertreten wird, basiert auf der Idee, ethnische Gruppen als „natural units of history“⁴ zu definieren. Sie entwickelte sich aus der soziobiologischen Annahme, Ethnizität sei eine Erweiterung von Verwandtschaft – Geertz verwendet hier den Ausdruck der angeborenen „quasi-kinship“⁵. Ethnizität wird somit zum Träger einer fundamentalen Gruppenidentität, deren Bedeutung die aller anderen sozialen Bindungen übersteigt.

Die soziologische Idee, die auf diesem Denken basiert, ist stark von der Annahme geprägt, dass Ethnizität durch so genannte *givens* (Prägungen) bestimmt wird, die alle Angehörigen einer ethnischen Gruppe teilen. Diese Prägungen erzeugen einen starken Zusammenhalt in der Gruppe, da durch sie eine gemeinsame Identität geschaffen wird.

³ Offe, Claus: *Tunnel am Ende des Lichts*. Frankfurt am Main 1994, 146.

⁴ Smith, Anthony: *The ethnic origin of nations*. Oxford 1986, 12.

⁵ Geertz, Clifford: *The interpretation of cultures*. New York 1973, 261.

Die Fundamente, auf denen diese *givens* beruhen und somit Ethnizität konstituieren, sind angenommene Blutsbande, Rasse (hier im Sinne von gemeinsamen physischen Merkmalen), Sprache, Religion, Brauchtum und die Topographie des Geburtsortes.⁶ Alle diese Elemente verbindet, so jedenfalls die Annahme der Primordialisten, die Tatsache, dass sie uns angeboren erscheinen und deswegen das Individuum keine Entscheidungen treffen kann, ob es den vorgegebenen inneren „Richtlinien“ folgen will oder nicht. Es sind genau diese Eigenschaften der Prägungen, die sie primordial und damit fundamental machen. Gleichzeitig entzieht diese Eigenschaft den *givens* auch ihre Historizität – sie sind in einer dunklen Vergangenheit angesiedelt und auch nicht durch Zeit veränderbar, sondern statisch und fixiert.

Die psychischen Voraussetzungen, die durch die *givens* geschaffen werden, sind in dem nicht-rationalen Fundament unserer Persönlichkeit verwurzelt und dominieren deswegen unsere Selbstwahrnehmung.⁷ Diese Dominanz gibt ihnen eine Kraft, die die Wirkungsmacht anderer Identitäten und sozialer Bindungen übersteigt, indem sie den unbewussten Reiz spiritueller und als natürlich angenommener Anziehungskraft instrumentalisiert. Deswegen sind, dem Primordialismus folgend, Konflikte, die auf Ethnizität (und damit auf den Prägungen) beruhen, unvermeidlich. Ethnische Konflikte haben die Menschheit immer geteilt und werden dies immer tun. Interaktion zwischen verschiedenen Ethnien ist daher nur in einem bestimmten Maße möglich.

Clifford Geertz betont darüber hinaus, dass die primordialen *givens* in ihrer Wichtigkeit von Individuum zu Individuum und zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Situationen durchaus variieren können. Auch können bestimmte *givens* für bestimmte Gesellschaften oder Individuen wichtiger sein, während andere eher weniger betont werden.

Hier lässt sich auch die Kritik am Primordialismus ansetzen: Befragt man Menschen zu ihrer ethnischen Identität, lässt sich oftmals feststellen, dass diese entweder nicht deutlich zuzuordnen ist (Individuen fühlen sich mehreren ethnischen Gruppen zugehörig, halten sich für hybrid), oder die ethnische Identität erscheint den Menschen eher zweitrangig, tritt hinter andere Identitäten zurück (z. B. gegenüber Religion, Klassenzu-

⁶ Siehe Smith 1986, wie Fußnote 4, 12.

⁷ Vgl. Cornell, Stephen und Douglas Hartmann: *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*. London 1998, 52.

gehörigkeit, sozialem Milieu oder Geschlecht).⁸ Zwar ist z. B. Religion eines der Elemente, die als primordial und somit als die ethnische Identität konstituierend angenommen werden, doch stimmen religiöse Identitäten nicht zwangsläufig mit ethnischen überein. Insofern lässt sich unmöglich bestimmen, welche von beiden als fundamental im Menschen verankert angesehen werden muss. Die Beispiele von Konflikten, in denen zum Beispiel Klassenzugehörigkeit oder Geschlecht eine entscheidende Rolle als Aktivator einer bestimmten Identität gespielt haben, zeigen, dass die Wichtigkeit und die Bedeutung von Ethnizität nicht statisch als grundlegender Faktor der Konstruktion von Gruppenidentität angesehen werden kann.⁹ Ethnizität liegt keinesfalls *allen* Gruppenformationsprozessen zu Grunde. Genau diese Tatsache kann der Primordialismus nicht erklären.

Ein weiterer Aspekt, der von Kritikern des Primordialismus oftmals angeführt wird, ist die Tatsache, dass ein solcher Ansatz nicht in der Lage sei, Änderungen oder Variationen ethnischer Zugehörigkeit plausibel zu begründen. Der norwegische Ethnologe Fredrik Barth führt in diesem Zusammenhang das Beispiel der Pathan in Afghanistan an, die ihre Pathan-Identität dauerhaft ablegen, um die der Baluch anzunehmen und dieser Gruppe anzugehören.¹⁰

Dieses Beispiel lässt vermuten, dass die vom Primordialismus als grundlegend verankerten und statischen Elemente der ethnischen Identität weniger konstant und fixiert sind als angenommen. Vielmehr muss man sich die Frage stellen, inwieweit lediglich der Anschein geweckt wird, die *givens* hätten primordialen Charakter.

Instrumentalismus: Ethnizität als Folge von Kampf und Konflikt

Das instrumentalistische Konzept lehnt nicht grundsätzlich die Bedeutung ethnischer Bindungen ab. Es sieht jedoch die Motivation für einen Bezug auf diese Bindungen nicht in dem Bedürfnis, sich mit Angehörigen einer *quasi-kinship* aufgrund bestimmter *givens* zu solidarisieren, sondern geht davon aus, dass ethnische Identität immer dann mobilisiert wird, wenn Nutzen daraus gezogen werden kann. Entweder wird dadurch der eigene Zugang zu sozialen, politischen und/oder materiellen Ressourcen ermög-

⁸ Ebd., 50.

⁹ Ebd.

¹⁰ Siehe Barth, Fredrik: „Introduction“. In: Fredrik Barth (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*. Oslo 1969, 9–38, hier: 15.

licht oder es werden andere Individuen, die zu einer rivalisierenden Gruppe gehören, von eben diesen Ressourcen fern gehalten. Gleichzeitig können ethnische Grenzen dann wieder ignoriert werden, wenn dadurch ein höherer Gewinn zu erzielen ist oder andere Faktoren über die Verteilung von Ressourcen entscheiden.¹¹

Die so entstehende Flexibilität der Gruppenbildung bedeutet jedoch nicht, dass die ethnischen Bindungen für Anhänger der instrumentalistischen Schule zwangsläufig oberflächlicher Natur sein müssen: „Where ethnic allegiance is in individuals' own best interests, intense feelings will be attached to it“¹². Genauso wenig lässt sich von vornherein bestimmen, welche Interessen durch welche Art von Identitäts-Management und -Mobilisierung am besten zu verwirklichen sind. Da deswegen ethnische Identität nur im Wechselspiel mit und als Antwort auf Umstände und Kontexte, in denen sich Individuen und Gruppen befinden, determiniert wird, sind diese Identitäten variabel und flexibel in Form, Beliebtheit und Funktion. Was sie gemein haben, ist jedoch die vom Nützlichkeitsdenken geprägte Anpassung an den Kontext, der die Lebensrealität der betroffenen Gruppen verändert. Die Frage, die die am Instrumentalismus orientierte Forschung in den letzten 30 Jahren angetrieben hat, war und ist deswegen, welche Faktoren zu der Aktivierung ethnischer Identität führen und in welchen sozialen Kontexten diese auftritt.¹³

In gewisser Weise hat bereits Max Weber diese Frage thematisiert, als er über das Phänomen der „sozialen Schließung“ reflektierte. Mit diesem Begriff beschreibt er einen Prozess, in dem eine Gruppe ein leicht identifizierbares, d. h. visuell sofort erfassbares, Merkmal einer anderen Gruppe als Vorwand nutzt, um diese vom Zugang zu begrenzten Ressourcen auszuschließen.¹⁴

Der Hauptunterschied der instrumentalistischen Theorie zum Primordialismus liegt also darin, Identitäten (und deren Instrumentalisierung) in einem sozialen und/oder historischen Kontext zu verankern, der sich dauernd verändern kann und deswegen flexible Reaktionen verlangt. Primordiale Prägungen hingegen gewinnen ihre Bedeutung gerade durch ihren starren, ahistorischen Charakter. Dieser bedingt soziale Situa-

¹¹ Cornell und Hartmann 1998, wie Fußnote 7, 58.

¹² Patterson, Orlando: *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*. New York 1977, 116.

¹³ Cornell und Hartmann 1998, wie Fußnote 7, 58.

¹⁴ Zum Begriff der sozialen Schließung siehe Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Herausgegeben von Johannes Winkelmann. Tübingen 1980.

tionen eher, als dass er durch diese bestimmt werden würde, wie das bei der ethnischen Identität aus instrumentalistischer Sicht der Fall ist.¹⁵ Durch seine Analyse der Strukturen von Macht und Ungleichheiten, die oftmals ökonomischer Natur sind und die Aktivierung ethnischer Gruppen begünstigen, leistet der Instrumentalismus einen wichtigen Beitrag zur Untersuchung der weiterhin existierenden starken Bindungskraft von Ethnizität.

Die Schwächen des Instrumentalismus liegen in seinem utilitaristischen Hauptargument. Viele ethnische Konflikte lassen sich zwar mithilfe instrumentalistischer Konzepte von ökonomischer Konkurrenz und Dominanz erklären, aber an unterschiedlichen Fällen, wie der separatistischen Bewegung in Quebec oder den interethnischen Konflikten im ehemaligen Jugoslawien, scheitert der utilitaristische Ansatz, da er seine (in den beiden oben genannten Fällen nicht zutreffende) Kraft auch aus der Vorannahme bezieht, ethnische Bindungen resultierten vor allem aus den ungleichen ökonomischen Machtverhältnissen in deutlich stratifizierten sozialen Systemen.¹⁶

Ein weiteres Problem des Instrumentalismus ist, dass diese Theorie davon ausgeht, Ethnizität beruhe einzig und allein auf externen Faktoren, auf gesellschaftlichen, meist ökonomischen, Kräften. Ethnizität, oder genauer gesagt ethnopolitische Aktivierung, wird so von Anhängern der instrumentalistischen Schule lediglich als Symptom für andere gesellschaftliche Phänomene oder als „Mittel zum Zweck“, das der politischen Mobilisierung dient, gesehen. Besteht aber die externe Motivation zur ethnischen Mobilisierung nicht, müsste es eigentlich zur Assimilation ethnischer Gruppen kommen. Dass dies nicht der Fall ist, lässt sich empirisch anhand der Erfahrungen und Urteile ethnopolitischer Akteure deutlich nachweisen: Für sie determinieren ethnische Grenzen nach wie vor soziale Interaktion. Gleichzeitig liefert der Instrumentalismus keinen plausiblen Erklärungsansatz dafür, warum gerade ethnische Bindungen die Menschen zu mobilisieren vermögen. Wenn ethnische Identitäten lediglich „vorgeschobene Erklärungen“ für wahre ökonomische oder politische Konflikte sind, warum werden sie von vielen Gruppen als Identifikationsquelle vorgezogen? Diese unbeantwortete Frage zeigt, dass der instrumentalistische Ansatz offenbar der Beantwortung der Frage nach der besonderen Attraktion ethnischer Identität nicht vollständig gerecht wird.

¹⁵ Vgl. Cornell und Hartmann 1998, wie Fußnote 7, 68.

¹⁶ Siehe ebd., 65.

Akteure und Tendenzen der saamischen Ethnopolitik nach 1945

Die Entstehung der ethnopolitischen Bewegung

In seinem Aufsatz „Å gjenreise urfolkenes kulturelle identitet“ stellt Ole Henrik Magga, ehemaliger Präsident des saamischen Parlaments *Sameting* in Norwegen, die rhetorisch zu verstehende Frage: „Wir haben trotz allem doch nur *ein* saamisches Volk?“¹⁷ Diese Aussage steht stellvertretend für Maggas ganzen Aufsatz, in dem er die Idee einer saamischen Nation verteidigt und ihre Wichtigkeit für die saamische Bevölkerung Nordskandinaviens unterstreicht. Dabei geht er vor allem darauf ein, dass der „rote Faden“ der saamischen Ethnopolitik die Idee von der Einheit des saamischen Volkes gewesen sei. Weiter konstatiert Magga, dass die Zugehörigkeit zu einem Volk und zu einer Kultur für alle Menschen grundlegend und die kulturelle Identität anderen Identitäten, zum Beispiel einer durch eine bestimmte Klassenzugehörigkeit determinierten, an Wichtigkeit überlegen sei. Diese von ihm angeführten Argumente lassen sich eindeutig als in einer primordial argumentierenden Tradition stehend bezeichnen. Sie betonen die „natürlich“ gegebenen *givens*, die die Saami angeblich zu einer ahistorisch fundierten „Schicksalsgemeinschaft“ vereinen. Sie blenden die Möglichkeit sozialer Konstruktion von Ethnizität aus. Darüber hinaus beschwört Magga mit seinem Ausspruch „Wir haben trotz allem doch nur *ein* saamisches Volk?“ eine scheinbare Homogenität der Gruppe. Sie wird durch ein „gemeinsames Selbstverständnis und eine geteilte Zukunftsvision“¹⁸ bestimmt und untermauert damit die Ansprüche der Minderheit.

Ähnlich wie der oben zitierte Magga argumentierten ab den sechziger Jahren die Aktivistinnen des Reichsverbandes der norwegischen Saami, *Norgga Samiid Riikasearvi* (*Norske Saamers Riksforbund*, NSR), die vor allem Fragen von Landrecht und Ressourcenmanagement in ihr politisches Programm aufnahmen und diese Aspekte der breiteren Öffentlichkeit zur Diskussion vorlegten. Diese Entwicklung, die auf eine lange Zeit der Diskriminierung und Stigmatisierung der Saami, auch als Norwegisierung be-

¹⁷ „Vi har jo tross alt bare *ett* samisk folk?“ Magga, Ole Henrik: „Å gjenreise urfolkenes kulturelle identitet“. In: Terje Brantenberg und Janne Hansen (Hgg.): *Becoming visible. Indigenous Politics and Self-Government*. (<http://www.sami.uit.no/girji/innh-02.htm>, 16.3.07). Eigene Hervorhebung.

¹⁸ Toivanen, Reetta: *Minderheitenrechte als Ressource? Die Sorben in Deutschland und die Saamen in Finnland*. Hamburg 2001, 137.

zeichnet, folgte, wurde durch Veränderungen ermöglicht, die das Ende des Zweiten Weltkriegs mit sich gebracht hatte: Zum einen engagierte sich Norwegen in den neu gegründeten Vereinten Nationen und war dort an der Ausarbeitung der Menschenrechtscharta beteiligt. Diese enthielt Grundsätze, die aufgrund der Benachteiligung der Saami im eigenen Land nicht umgesetzt worden waren. Die norwegische Regierung geriet somit unter moralischen Druck, die Situation der „eigenen“ Urbevölkerung verbessern zu müssen. Zum anderen begann Ende der vierziger Jahre eine Phase des ökonomischen Wiederaufbaus in Norwegen. Allerdings profitierten nicht alle Regionen des Landes in gleichem Maße von dieser Entwicklung: Besonders Nordnorwegen, genau die Region, in der viele Saami traditionellerweise beheimatet sind, konnte dem allgemeinen positiven Trend nicht folgen. Damit wurde der ganzen Gesellschaft vor Augen geführt, dass die Probleme der Bewohner der nördlichen Peripherie in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext gelöst werden mussten.¹⁹

Mit dieser Motivation begann zunächst eine kleine Gruppe von Saami, die meist intellektuellen Kreisen angehörten, Forderungen nach dem Fortbestand der Saami als kultureller Einheit zu stellen.²⁰ Besonders rückten dabei die primordial konnotierten *givens* ins Blickfeld, die zu Zeiten sozialdarwinistischer und späterer sozialdemokratischer Einheitsideologie (der sozialdemokratische Gedanke der Gesellschaftssolidarität – „samfunnssolidaritet“ – und dem nationalen Zusammenhalt – „nasjonal samhold“) besonders rigoros von der norwegischen Mehrheitsbevölkerung stigmatisiert und unterdrückt worden waren: die saamische Sprache, Kultur im allgemeinen, das Gefühl geographischer Zugehörigkeit und schließlich in Folge von Stigmatisierung und Herabsetzung der eigenen Kultur auch das, was man als „kollektiven Selbstrespekt“ bezeichnen könnte.²¹ Der NSR nahm auf diese Bedürfnisse Bezug, indem er etwa bald nach seiner Gründung damit begann, Forderungen nach eigenen saamischen Symbolen (Nationalflagge, -hymne und -feiertag) zu unterstützen. Die zugrundeliegende Idee war, dass alle Saami, gewissermaßen schon seit Urzeiten, eine Einheit formen, die durch gemeinsame Sprache, Kultur und Geschichte zusammengehalten

¹⁹ Siehe Eidheim, Harald: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo 1971, 43.

²⁰ Vgl. Eidheim, Harald: „On the Organisation of Knowledge in Sami Ethno-Politics“. (<http://www.iut.no/ssweb/dok/series/n02/en/106eidhh.htm>, 16.03.07).

²¹ Vgl. Drivenes, Einar-Arne und Regnor Jernsletten: „Det gjenstridige Nord-Norge. Religiøs, politisk og etnisk mobilisering 1850–1990“. In: Einar-Arne Drivenes u. a. (Hgg.): *Nordnorsk kulturhistorie*. Bd. 1, Oslo 1994, 236–280 u. 260–261.

werde.²² Bei der Definition dieser Einheit erschien es besonders wirksam, alte Traditionen, die in der Gegenwart eigentlich eher „ethnographische Darstellung denn lebendige Kultur“²³ waren, zu rekonstruieren, zu revitalisieren und als „echt“ und „ursprünglich“ darzustellen. Durch diesen Mechanismus war es möglich, eine scheinbar Jahrtausende alte Identität zu beschwören und die Kraft der Ursprünglichkeit zu sakralisieren. Die innere Struktur der Gruppe wurde umgedeutet und in einen nationalen Kontext gestellt: Durch die Instrumentalisierung von affirmativen Merkmalen wie Sprache, Kultur und Mentalität wurden primordiale *givens* definiert, die die saamische Nation konstituieren.²⁴ Eindeutig zeigen sich hier, ebenso wie Magga, in dem vom NSR verwendeten Konzept deutlich ethnonationalistische Argumentationsstrukturen.

Die Rolle der Rentierzüchter als Vertreter einer genuin saamischen Kultur

Eine besondere Rolle in diesem Prozess der Rehabilitierung saamischer Kultur spielten diejenigen Saami, die ihren Lebensunterhalt mit der Rentierzucht verdienten. Dies wurde besonders während des Konfliktes um den Alta-Staudamm virulent. Das Projekt, das ursprünglich ein saamisches Dorf und einige Wanderrouen der Rentiere unter Wasser setzen sollte, führte zu einer Radikalisierung der Saami-Bewegung, die sich auf explizit saamische kulturelle Marker bezog und sich damit wesentlich deutlicher als bisher von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzte. Die Bedrohung der Interessen der Rentierbesitzer wurde zu einer Bedrohung der kollektiven saamischen Identität umfunktioniert.

In diesem Prozess der ethnischen Inkorporation herrschte kaum Zweifel darüber, wer die Saami waren und was es bedeutete, sich als Saami in der modernen Welt zu bewegen: Die Rentierzüchter wurden zu Repräsentanten der saamischen Kultur, die die angeblich uralten Traditionen der harmonischen Verbindung zwischen Mensch und Natur aktiv lebten – „Inevitably, the pastoralists are standard-bearers for many other (self-identifying) Saami“²⁵. Die postulierten Mentalitätsunterschiede zwischen Minderheit

²² Vgl. Berg, Bård: „Forestillingen om en samisk nasjon“. In: Ders. und Einar Niemi (Hgg.): *Fortidsfortellinger. Bruk og misbruk av nordnorsk historie*. Tromsø 2004 (= *Speculum Boreale*; 4), 5–13.

²³ Toivanen 2001, wie Fußnote 18, 125.

²⁴ Ebd., 123.

²⁵ Paine, Robert: *Dam a River, Damn a People? Saami (Lapp) Livelihood and the Alta/Kautokeino Hydro-Electric Project and the Norwegian Parliament*. Copenhagen 1982, 72.

und Mehrheitsgesellschaft, die sich auch auf einen scheinbar toleranteren und natürlicheren (d. h. naturbezogeneren) Lebensstil der Saami beriefen, dienten ebenfalls dazu, einen deutlichen Kontrast zwischen dem Eigenen und dem Fremden herzustellen und so die eigene Existenz und Bedeutung weiter zu legitimieren.²⁶

In scharfen Kontrast zum emblematischen Bild des von der Rentierzucht und im Einklang mit der Natur lebenden Saami stand die norwegische Mehrheitsgesellschaft, deren Lebensweise als natürlicher Gegenpol zu der saamischen stilisiert und deren staatliche Vertreter zu Feinden der saamischen Kultur erklärt wurden. Von ihnen galt es sich so deutlich wie möglich abzugrenzen. Diese Einstellung ergibt sich aus der Tatsache, dass es bei der eigenen Identitätskonstruktion immer auch um ein Wechselspiel zwischen dem Eigenen und dem Fremden geht, die sich gegenseitig formen und bedingen. Die Ideologisierung des Fremden beeinflusst hierbei in hohem Maße die Konstruktion des Eigenen.

Ein weiteres Argument im Abgrenzungsprozess lautete, die norwegische Mehrheitsgesellschaft habe den Saami eine nationale Identität aufgezwungen, die weniger primordial war als die für ursprünglicher gehaltene saamische. Durch das Festhalten an einem Konzept der *bounded culture*²⁷ erscheint es als unausweichliche Tatsache, dass die Saami wieder zu ihrer „ursprünglichen“ ethnischen Identität (und zu einem „Urzustand“ ihrer Kultur) zurückkehren müssen, die sich deutlich von der norwegischen Bevölkerung unterscheidet. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass oftmals auf das Bild des Rentierzüchters als genuinem Vertreter der saamischen Kultur zurückgegriffen wurde: Obwohl die Rentierzucht und -haltung erst seit wenigen Jahrhunderten Bestandteil der saamischen Berufswelt ist, ist es doch diejenige Beschäftigung, die sich am deutlichsten von den vorherrschenden stereotypen nordnorwegischen Berufsbildern (Fischer und Bauer) unterscheidet. Darüber hinaus ist in Norwegen die Rentierzucht ein Privileg der saamischen Bevölkerung. Rentierzucht ist deswegen besonders gut geeignet, um eine eigenständige ethnische Identität zu transportieren.

Nicht nur die gerade besprochene Gruppenkonstruktion der saamischen intellektuellen Aktivisten, sondern auch die Reaktion der norwegischen Mehrheitsgesellschaft auf die

²⁶ Vgl. Toivanen 2001, wie Fußnote 18, 136.

²⁷ Dieser Begriff bezieht sich auf die klassische, ethnologische Definition einer weitgehend homogen und statisch vorgestellten Kultur, wobei besonders der Gedanke der internen Kohärenz eine zentrale Stellung einnimmt.

entstehenden Forderungen der Saami lassen sich entlang primordialistischer Argumentationslinien verfolgen: Das 1978 verabschiedete Gesetz über die Rentierhaltung, *Lov om reindrift*, trifft gleich im ersten bzw. im dritten Paragraphen folgende, für die Minderheitenproblematik wichtige Aussagen: „Die Rentierhaltung soll als wichtiger Bestandteil der saamischen Kultur bewahrt werden.“ „Nur Personen saamischer Abstammung, die in Norwegen beheimatet sind, sollen das Recht haben, Rentierhaltung zu betreiben [...]“.²⁸

Diese Gesetzestexte geben eine generelle Tendenz der norwegischen Wahrnehmung wieder: Für die norwegische Gesellschaft und für die nationalen Politiker war die Rentierzucht lange Zeit der einzige authentische Ausdruck saamischer Kultur: „A common conception that Saami have special skills as herders and that pastoral Saami constitute a ‚cultural elite‘ as well as being the most ‚typical‘ or ‚genuine‘ Saami, is recognized in Norwegian law.“²⁹

Aufgrund dieser Sonderstellung der Rentierzüchter war es den saamischen Akteuren möglich, bestimmte Interessen, die sich vor allem auf ihre ökonomische Situation bezogen, mit Hilfe des „Vehikels“ ihrer saamischen Identität gegenüber dem norwegischen Staat zu äußern. Da die Rentierzucht als zentral für die saamische Kultur angesehen wurde, konnte diese, einer instrumentalistischen Argumentationsweise folgend, dazu verwendet werden, ökonomische Interessen besser zu verteidigen. Dies trifft deswegen in besonderem Maße zu, weil sich der norwegische Staat durch eigenes und internationales Recht dazu verpflichtet hatte, die ökonomischen und kulturellen Interessen der indigenen Völker zu schützen. Politisch gesehen war es für den Staat deswegen problematisch, Forderungen zu ignorieren, die mit Bezug auf saamische Kultur gestellt wurden.³⁰

²⁸ „Reindriften skal bevares som et viktig grunnlag for samisk kultur.“ „Bare personer av samisk ætt som er bosatt i Norge, har rett til å inneha reinmerke eller driftsenhet [...]“ (<http://www.lovdatab.no/all/hl-19780609-049.html>, 28.03.07).

²⁹ Vgl. Brantenberg, Odd Terje: „The Alta-Kautokeino Conflict: Saami Reindeer Herding and Ethnopolitics“. In: Jens Brøsted (Hg.): *Native Power. The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*. Oslo 1985, 23–48, hier 33.

³⁰ Ebd., 34.

Innersaamische Konflikte

Am Anfang des 20. Jahrhunderts waren es vor allem Lehrer, die sich öffentlich gegen die Diskriminierung durch den norwegischen Staat und die norwegische Gesellschaft wehrten. Bei der Mehrheitsgesellschaft stießen sie dabei auf harsche Ablehnung. Aber auch der saamischen Bevölkerung waren diese Bemühungen nicht immer willkommen: Harald Eidheim beschreibt in seinem 1971 erschienenen Werk *Aspects of the Lappish Minority Situation*, wie Jahrzehnte lange Diskriminierung saamischer Ethnizität dazu führte, dass diese als stigmatisiert und stigmatisierend galt. So hielt man die saamische Sprache für rückständig, während Norwegisch als Schlüssel zu einer besseren Zukunft gesehen wurde. Hier zeigt sich eindeutig das Ergebnis des Drucks der Norwegisierung, dem vor allem ältere Saami-Generationen ausgesetzt waren: Aus Angst vor Sanktionen und aufgrund der Überzeugung, Erfolg im norwegischen Wohlfahrtsstaat könne nur mit Hilfe einer norwegischen Identität erlangt werden³¹, verleugneten sie ihre bereits stigmatisierte ethnische Identität und lehnten auch das ethnopolitische Engagement der ersten saamischen Aktivisten ab. Viele Saami verurteilten das Engagement des NSR während des Staudamm-Konfliktes, da sie sich in ihrer norwegischen Identität angegriffen fühlten.³²

Die aus dieser Einstellung resultierende Frage für die Allgemeingültigkeit des primordialistischen Ansatzes lautet deswegen: Wie kann von einer primordialen, d. h. natürlich gegebenen und nicht wählbaren ethnischen Identität ausgegangen werden, wenn offenbar Saami ab Beginn des 20. Jahrhunderts ihre saamische Identität verschwiegen und sie zu Gunsten einer norwegischen ablehnten? Dass dies für eine große Anzahl von Saami gilt, zeigt Harald Eidheim anschaulich im Kapitel „When ethnic identity is a social stigma“³³. Gleichgültig, aus welchen Gründen die saamische Identität nicht mehr im Zentrum des eigenen Selbstbildes steht, konstatiert auch Reetta Toivanen: „Tatsächlich sehen sich viele potentielle Minderheitenangehörige gar nicht primär als Träger einer spezifischen nationalen Minderheitenidentität, sie leben unproblematisch in zwei Kulturen“³⁴.

³¹ Ebd., 26.

³² Vgl. Eidheim 1971, wie Fußnote 19, 42.

³³ Ebd., 50–67.

³⁴ Toivanen 2001, wie Fußnote 18, 153.

Der Alta-Konflikt als Beispiel divergierender saamischer Interessen

Da seit Mitte der siebziger Jahre nach Gründung des *World Council of Indigenous Peoples* (WCIP) 1975 die Weltöffentlichkeit stärker auf die Belange der Urbevölkerungen aufmerksam gemacht wurde, erhielt die scheinbare Verletzung indigener Rechte durch den Bau des Alta-Staudammes mehr Aufmerksamkeit als je zuvor. Obwohl der Staudamm trotz eines medienwirksamen Besuches einer Saami-Delegation beim Papst gebaut wurde, zogen vor allem die Rentierzüchter erheblichen Nutzen aus den scheinbar ethnopolitisch motivierten Protesten. Die norwegische Regierung setzte in der Folgezeit verschiedene Komitees ein, die die rechtliche Stellung der Saami in Norwegen überprüften und zu dem Ergebnis kamen, dass diese weder nationale noch internationale Regelungen erfüllt.

Im Allgemeinen lässt sich also sagen, dass in bestimmten Kontexten (so zum Beispiel im Konfliktfall zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheit) der strategische Rückgriff auf ethnische Kategorien durchaus Erfolg zeigen kann, wenn die im Minderheitenschutz vorausgesetzten Prinzipien von Homogenität und Einheit innerhalb der Minderheit erfüllt werden:

Deshalb müssen die Minderheiten zu kompakten, zu ‚richtigen‘ Volksgruppen werden, mit einer eigenen Sprache und Kultur, um öffentliche Förderung zu empfangen. Je mehr sie sich von der Mehrheit unterscheiden, desto besser werden sie ihre Existenz legitimieren können.³⁵

Einen weiteren Schwachpunkt der primordialistischen Theorie und gleichzeitig in der Argumentation vieler Saami-Aktivisten enthüllt die Tatsache, dass die Saami, trotz der Teilerfolge beim Staudamm-Bau, entlang bestimmter Identifikationslinien gespalten blieben. So werden gemeinhin diejenigen Saami als repräsentativ und als Kulturträger des Saamischen bezeichnet, die ihren Lebensunterhalt mit der Rentierzucht verdienen. Auch die norwegischen Autoritäten stellten, als sie in den siebziger Jahren begannen, sich mit der Minderheitenproblematik im eigenen Land kritisch auseinander zu setzen, die Rentierzucht ins konstituierende Zentrum der saamischen Kultur, so zum Beispiel im 1978 verabschiedeten *Lov om reindrift*. Der Alta-Konflikt enthüllte jedoch erneut, dass dies nur eine unvollständige Spiegelung des Spektrums saamischer Existenz war. Außer den ins Zentrum des Interesses gerückten Rentiersaami, die sich als Vertreter al-

³⁵ Ebd., 156.

ler Saami sahen, existieren durchaus noch andere saamische Gruppen, deren Lebensgrundlage traditionell nicht die Rentiere, sondern Ackerbau und Fischerei darstellten. Diese unterschiedliche wirtschaftliche Spezialisierung der Saami entwickelte sich bereits im 16. Jahrhundert als Reaktion auf veränderte ökonomische Grundbedingungen, sie gehört insofern auch zur „ursprünglichen saamischen Identität“.³⁶

Aufgrund der unterschiedlichen Priorisierung der Landnutzung hatten in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg die Auseinandersetzungen über Landnutzungsrechte zugenommen. Im Zuge der Proteste gegen den Staudamm befürchteten viele Seesaami, die Rentiersaami würden versuchen, einen alleinigen Anspruch auf das Land durchzusetzen. Abgesehen von möglichen wirtschaftlichen Folgen führte die Fokussierung auf die Rentierzucht als wesentlichem saamischen ethnischen Marker auch zu einem Dilemma bezüglich der Selbstidentifikation der Seesaami. Daraus ergaben sich Ressentiments gegenüber der saamischen Ethnopolitik: „[I]f this is what Saminess is, we are not Saami“³⁷. Im Gegensatz zu den Vertretern des NSR, die den Bau des Staudamms als Beweis dafür sahen, dass ihre Stimme bei politischen Entscheidungen ignoriert würde, fühlten sich die Mitglieder des 1979 gegründeten Landesverbandes der Saami (*Samenes Landsforbund*, SLF)³⁸, die oftmals Seesaami waren, als Nutznießer eines der demokratischsten Staaten der Welt. Sie unterstützten daher das Staudamm-Projekt, während sie gleichzeitig die zivilen Protestaktionen des NSR auf das Schärfste verurteilten. Aus diesem Konflikt lässt sich schließen, dass es nicht nur darum ging, wer die Saami repräsentieren durfte, sondern auch darum festzulegen, was als repräsentativ für saamische Interessen gelten konnte.³⁹

Das Bild einer deutlich abgrenzbaren saamischen Kultur, von dem die Saamibewegung ausging und das zugleich ein deutlich primordialistisch geprägtes Konzept von ethnischer Identität verdeutlicht, erhält bei näherer Betrachtung des saamischen politischen Milieus also schnell Risse: Der Alta-Konflikt zeigt nicht nur das politische Potenzial und die politische Sprengkraft, die der Saamenbewegung in den achtziger Jahren innewohnte, sondern beweist auch, dass diese Bewegung gespalten war (und immer noch ist). Nachdem sich führende Aktivisten des NSR im Jahr 1979 geweigert hatten, am Bankett anlässlich des 75. Geburtstages von König Olav teilzunehmen – was ei-

³⁶ Vgl. Aarseth, Bjørn: *Samene igår og idag*. Tromsø 1986, 3.

³⁷ Brantenberg 1985, wie Fußnote 29, 34.

³⁸ Zur Entstehung des SLF siehe den folgenden Absatz.

³⁹ Siehe Brantenberg 1985, wie Fußnote 29, 35.

nem handfesten Skandal gleich kam –, trat eine nicht geringe Zahl von Saami aus dem NSR aus. Die Dissidenten beurteilten den NSR als zu radikal eingestellt und gründeten eine eigene, ihrer Meinung nach moderatere, Organisation, den *Samenes Landsforbund* (SLF).⁴⁰ Sie verurteilten u. a. den vermeintlichen Loyalitätsbruch gegenüber dem König, den sie als gemeinsamen König von Saami und Norwegern akzeptierten. Terje Brantenberg zitiert die grundlegenden Prämissen des SLF folgendermaßen: „to remain citizens in the mother country Norway on an equal basis“ und „to share land and water with the other inhabitants of the country“⁴¹.

Diese Einstellung gegenüber dem Staatsoberhaupt und dem norwegischen Staat im Allgemeinen verrät ein Verständnis von ethnischer Zugehörigkeit, das multiple Identitäten und Loyalitäten zulässt, anstatt sie, wie es der primordialistische Ansatz tut, kategorisch auszuschließen. Offensichtlich scheint es möglich, sich als Saami und Norweger zu begreifen und keiner der beiden Identitäten einen Sonderstatus einzuräumen. In der Forschung zum Postmodernismus ist dieses Phänomen ausführlich untersucht und unter dem treffenden Stichwort Hybridität firmiert worden.⁴² Da es das Konzept einer geschlossenen Kultur in Frage stellt, passt diese Vorstellung besonders gut in diesen Kontext.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im Falle des Konfliktes zwischen See- und Rentiersaami keineswegs die ethnische Identität im Vordergrund stand, sondern eine Identität, die sich vor allem aus der beruflichen Spezialisierung der Akteure speist. Folgt man aber den Prinzipien des Primordialismus, ist eine solche Konstellation eigentlich prinzipiell unmöglich. Nach primordialer Theorie müsste es immer die ethnische Bindung sein, die bei Konflikten im Vordergrund steht. Für die Vertreter des SLF war es jedoch der norwegische Staat, der die Interessen der Saami am besten zu sichern in der Lage war. Insofern stellt sich zwangsläufig die Frage, was die SLF-Aktivisten als konstituierend für die saamische Identität ansahen und ob sie überhaupt auf die Revitalisierung einer separaten Kultur drängten. Auch diese Tendenz schwächt den primordialen Ansatz.

⁴⁰ Siehe Thuen, Trond: *Quest for Equity. Norway and the Saami Challenge*. St. John's 1995, 110.

⁴¹ Brantenberg 1985, wie Fußnote 29, 27.

⁴² Hall, Stuart: „Kulturelle Identität und Globalisierung“. In: Karl H. Hörning und Rainer Winter (Hgg.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt am Main 1999, 393–441.

Abschließend möchte ich hervorheben, dass der primordiale Ansatz zwar die Strategien der dominierenden Saamenbewegung um den NSR zu erklären vermag. Im inner-saamischen Kontext scheitert er jedoch daran, dass zwar der Anschein von Kohärenz und Uniformität erweckt werden soll, dieses Resultat aber nur teilweise erreicht wird. Die Interaktion mit der norwegischen Mehrheitsgesellschaft hat im Laufe der Jahrhunderte vielmehr verschiedene Konzepte des individuellen Identitätsmanagements hervorgebracht. Diese Uneinigkeit kann aber durchaus positive Effekte zeitigen und neue Chancen eröffnen:

By opening for conflicts over the interpretation of ethnicity, the Alta-Kautokeino issue has allowed for the organization of diversity of Saami identity. As we have seen, this implies new themes, new personnel and new contexts for ethnicity, and in consequence, for a rapidly changing and expanding ethno-political field.⁴³

Die Konzepte, die zu dieser neuen Vielfalt beigetragen haben, scheinen sich auf den ersten Blick durch gewisse utilitaristische Prinzipien aktivieren zu lassen: Gerade die massive Instrumentalisierung saamischer ethnischer Identität im Alta-Konflikt legt den Verdacht nahe, diese Aktivierung sei auch, wenn nicht sogar vor allem, als Folge kollektiver wirtschaftlicher Interessen entstanden.

Ethnische Akteure als Sand im theoretischen Getriebe?

Fredrik Barth argumentiert in seinem 1969 erschienenen Buch *Ethnic Groups and Boundaries*, ethnische Identität würde sich aus dem Wechselspiel von *self-ascription* und *ascription by others* ergeben. Sie erhalte damit einen stetig flexiblen, sich dem Kontext anpassenden und somit konstruktivistischen Charakter.⁴⁴ Beide Konzepte – Instrumentalismus durch die Abhängigkeit von und die Anpassung an bestimmte Situationen und Kontexte sowie Primordialismus durch die angenommene Bedeutung von fixierten Selbst- und/oder Fremdzuschreibungen – würden damit eine Schlüsselrolle für die Konstituierung von Ethnizität spielen. Darüber hinaus macht der von Barth vertretene konstruktivistische Ansatz die gemeinsamen Schwächen der beiden anderen Konzepte deutlich und versucht, diese positiv umzusetzen: Primordialismus wie Instrumentalismus berücksichtigen den Aspekt der Reziprozität bei der Konstruktion von ethnischer Identität kaum oder gar nicht. Es ist aber – um ein Beispiel zu nennen –

⁴³ Brantenberg 1985, wie Fußnote 29, 44.

⁴⁴ Siehe Barth 1969, wie Fußnote 10, 10.

nicht ausreichend, dass die Saami sich aufgrund bestimmter kultureller Merkmale als Saami sehen, etwa um bestimmte Vorteile zu erlangen. Genauso wichtig ist auch, dass ihre Umwelt diese Selbstzuschreibung akzeptiert. Mit anderen Worten: Es sind oftmals die äußeren Umstände, die ethnische Identität formen, nicht allein die ethnopolitischen Akteure. Diese nutzen lediglich diejenigen Identitäten, die ihnen eine bestimmte Situation zur Verfügung stellt. Da Ethnizität zwischen Gruppen und nicht innerhalb von Gruppen existiert, ist sie also vor allem ein Werkzeug der Abgrenzung und keine der Gruppe inhärente Tatsache.⁴⁵

Trotzdem aber soll der Anteil der Akteure nicht übersehen werden. Die Akteure haben durchaus die Möglichkeit, auf durch den Kontext bestimmte Umstände variabel und auf eine ihnen eigene Weise zu reagieren: „Ethnic communities participate in their own construction and reproduction in many different ways.“⁴⁶ Der äußerst variable Charakter ethnischer Identität trägt keineswegs dazu bei, ihre Bedeutung zu schwächen, im Gegenteil: „The power of ethnicity and race lies in the significance we attach to them, both to our own racial or ethnic identities and to the identities of others“⁴⁷.

Für die Saami bedeutet dies, dass sie sich in der Konstruktion ihrer ethnischen Identität innerhalb von bestimmten Bereichen bewegen, die nicht nur durch von ihnen bestimmte und utilitaristisch konnotierte Grenzen bestimmt werden, sondern auch durch äußere Faktoren. Die Mehrheitsgesellschaft bestimmt in gleichem Maße mit, welche Argumente innerhalb der ethnopolitischen Bewegung verwendet werden dürfen und welche nicht.⁴⁸ Als Beispiel kann man hier die zentrale Rolle der Rentierzüchter innerhalb der saamischen Kultur anführen. In der norwegischen Öffentlichkeit und auch in Gesetzen wie dem *Lov om reindrift* gilt die Rentierzucht als essentiell für die saamische Kultur. Man muss sich daher die Frage stellen, ob die Saami überhaupt eine realistische Möglichkeit besitzen, einen alternativen Entwurf ihrer ethnischen Identität zu präsentieren, wenn diese Prämissen für die Akzeptanz einer saamischen Identität festgelegt sind. Gleichzeitig ist allerdings die Art und Weise, wie sie den von außen an sie herangetra-

⁴⁵ Hylland-Eriksen, Thomas: „Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences“. In: Richard D. Ashmore (Hg.): *Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction*. Oxford 2001, 42–70, hier 45.

⁴⁶ Cornell und Hartmann 1998, wie Fußnote 7, 79.

⁴⁷ Ebd., 101.

⁴⁸ Siehe Toivanen 2001, wie Fußnote 18, 123.

genen Erwartungen gerecht werden, keineswegs von vornherein festgelegt. Diese Bedingungen zeigen, dass die Konstruktion von Ethnizität keine einseitige Angelegenheit ist, wie man aufgrund des primordialistischen bzw. des instrumentalistischen Ansatzes vermuten könnte: Ethnische Identität speist sich auch aus konfligierenden Selbst- und Fremdbildern.

Fasst man den Inhalt dieser Ausführungen zusammen, bestätigen sich paradoxerweise zwei sich widersprechende Aussagen: Zum einen lässt sich der von der klassischen Ethnologie postulierte Anspruch einer einheitlichen und in sich geschlossenen Kulturgemeinschaft widerlegen. Die vorhandenen Interessengemeinschaften innerhalb der Saami sind zu unterschiedlich, um glaubhaft „ein Volk“ repräsentieren zu können. Gleichzeitig verlangt der Umgang mit der Mehrheitsgesellschaft offenbar die Konstruktion einer einheitlichen Kultur und eines nationalisierenden Diskurses. Deswegen wird von den Saami oftmals auf das stereotypisierende Bild der Saami als Rentierzüchter zurückgegriffen – nicht weil dieses Bild unbedingt der Realität entsprechen würde, sondern weil sich durch dieses einheitliche Bild im Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft ein größerer Erfolg erzielen lässt.

Das durch diese Voraussetzungen geschaffene Dilemma lässt sich am Besten durch die Verwendung eines konstruktivistischen Ansatzes verdeutlichen, der sowohl Argumentationsstrukturen der Aktivisten in seine Analyse mit einbezieht als auch den durch den Kontakt und auch die Abhängigkeit von der Mehrheitsgesellschaft geformten Kontext mit berücksichtigt. Gleichzeitig ist es für eine wissenschaftliche Untersuchung ethno-politischer Phänomene unerlässlich, den instrumentalisierenden Konstruktionscharakter, der diesem Ansatz, wie der Name es schon andeutet, zugrunde liegt, deutlich in das Zentrum einer jeden Analyse zu rücken.

Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass nicht nur ethnopolitische Akteure ein essentialistisches Kulturkonzept verwenden und instrumentalisieren, sondern dass diese Tendenz durchaus auch in Kreisen zu beobachten ist, die zwar nicht der jeweiligen Minderheit angehören, sich aber als deren Sympathisanten sehen. Im saamischen Kontext gibt es so z. B. zahlreiche deutsche Ethnologen, die sich mit der Minderheit beschäftigt haben und zu dem Ergebnis gekommen sind, die saamische Kultur müsste sich modernen Einflüssen entziehen, um überleben zu können. So stellt zum Beispiel die Ethnologin Sabine Rogowski in ihrem Aufsatz „Land ist Leben“ (sic!) die folgende Behauptung auf:

Das nomadische Leben der Saami beruht auf eben diesem saisonalen Ortswechsel ihrer Rentiere. Und das hat sich bis heute im Prinzip nicht verändert, auch wenn nun Motorschlitten, Helikopter und Eisenbahnwaggons beim regelmäßigen Ortswechsel eine wichtige Rolle spielen.⁴⁹

Im Verlauf ihres Aufsatzes verurteilt sie darüber hinaus den Tourismus, der auch durch saamische Veranstalter betrieben wird, sowie allgemein die um sich greifende Modernisierung, gegen die sich die Saami nicht wehren könnten. Abschließend stellt sie fest, dass diese Faktoren eine Bedrohung für „die saamische Kultur“ darstellen und somit „die saamische Identität“ gefährden würden. Ähnlich argumentiert der Ethnologe Winfried Dallmann, der das enge Verhältnis zu der die Saami umgebenden Natur durch die Auswirkungen der „norwegischen Raubwirtschaft“⁵⁰ gefährdet sieht. Zu fragen wäre – um es pointiert auszudrücken –, ob es sich hierbei nicht um einen Rassismus mit „umgekehrten Vorzeichen“ handelt, da den Saami offenbar die Fähigkeit abgesprochen wird, sich in der modernen Welt zurechtzufinden.

Die oben genannten Ansätze haben gemein, dass sie die saamische Kultur als eigenständiges Phänomen betrachten, deren Eigenart bewahrt werden und somit vor äußeren, modernen und deswegen schädlichen, Einflüssen geschützt werden muss. Betrachtet man diese Gedankengänge genauer, fällt auf, dass die Angehörigen der jeweiligen Gruppe nicht als Individuen angesehen werden, sondern lediglich als Repräsentanten ihrer Kultur. Gleichzeitig existiert so etwas wie eine romantische Sehnsucht nach dem „Reinen“ und „Unverfälschten“ wenn es um den Umgang mit indigener Kultur geht. Möglicher kultureller Einfluss, der durch den Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft entsteht, erscheint deswegen als ein Übel, das es zu vermeiden gilt.

Insgesamt scheint dieser vom Multikulturalismus geprägte Ansatz nicht überzeugend, da er zu stark auf die Unterschiede zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen verweist, anstatt sich über deren Gemeinsamkeiten und aber auch die innere Vielfalt jeder Gruppe bewusst zu werden. Als Ergebnis dieses Prozesses wird dann, oftmals sicherlich mit guten Absichten, der Gegensatz zwischen diesen Gruppen weiter verfestigt, anstatt Kommunikation zwischen den als relativ geschlossenen aufgefassten „Kulturen“ zu fördern. Das Resultat solcher Entwicklungen ist selbstverständ-

⁴⁹ Rogowski, Sabine: „Land ist Leben“. In: *Robin Wood Magazin* 1 (1999), 20–32, hier 20.

⁵⁰ Dallmann, Winfried: „Sapmi: nur eine Illusion?“. In: *Pogrom* 182 (April/Mai 1995), 13–29, hier 27.

„Es lebe alles, was saamisch ist“

lich in den seltensten Fällen ein Genozid, wie es die erschreckenden Beispiele aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus Ruanda zeigen, sondern die Konsequenzen können sich, wie im saamischen Fall, auf zerschossene Ortsschilder und gespaltene Dorfgemeinschaften beschränken. Diese Folgen mögen auf den ersten Blick nicht sonderlich besorgniserregend erscheinen. Bård A. Berg fasst jedoch das Problem des Ethnonationalismus, nicht nur des saamischen, treffend zusammen:

Manche werden behaupten, der saamische Nationalismus funktioniere durchaus positiv in einem identitätsstiftenden Zusammenhang und er stelle ein ‚höheres Ziel‘ innerhalb der oft trivialen politischen Arbeit dar. Aber Nationalismus als Ideologie wird immer dazu tendieren, den Staat, das Volk oder die ethnische Gruppe, der man selbst angehört, zu verherrlichen. Diese Verherrlichung hat allerdings zur Folge, dass man denen, die aus der eigenen Gruppe hinaus definiert werden, eine dementsprechend negative und herabwürdige Haltung entgegen bringt.⁵¹

⁵¹ „Noen vil hevde at den samiske nasjonalisme fungerer positivt i en identitetsbyggende sammenheng, og at den etablerer en ‚høyere himmel‘ over ofte trivielt politisk arbeid. Men nasjonalismen som ideologi vil alltid tendere mot å forherlige den stat, det folk eller den etniske gruppe man selv tilhører, med motsvarende negative og nedvurderende holdninger til dem som defineres utenfor grupper.“ Berg 2004, wie Fußnote 22, 13.