

Bernd Belina & Judith Miggelbrink

Raum, Recht und Indigenität – Zu den Kämpfen um Landrechte indigener Völker am Beispiel der Sámi in Finnland*

Keywords: space, Lefebvre, law, nation, indigeneity, Saami, Finland, land rights, reindeer herding

Schlagwörter: Raum, Lefebvre, Recht, Nation, Indigenität, Sámi, Finnland, Landrechte, Rentierhaltung

Unterschiedliche Gruppen in zahlreichen Staaten der Welt kämpfen um ihre Anerkennung als „indigenes Volk“ bzw. um Rechte, die ihnen aus dieser Anerkennung erwachsen. Die Kategorie „Raum“ spielt dabei eine zentrale Rolle: Einerseits definieren sich „indigene Völker“ über ihre der Kolonisierung vorgängige Anwesenheit in und Verbindung zu einem konkreten Raum; andererseits leiten sie aus ihrer Indigenität Rechte auf die gegenwärtige und zukünftige Verfügung über diesen Raum ab. Anhand eines Kampfes um Landrechte im Norden Finnlands, in dem die Indigenität sámischer Rentierzüchter eine zentrale Rolle spielt, diskutieren wir in diesem Beitrag das Verhältnis von Raum, Recht und Indigenität in modernen Nationalstaaten. Basierend auf einem Verständnis dieser drei im Titel genannten Elemente als sozial produzierte Verhältnisse betonen wir dabei theoretisch die Möglichkeit und empirisch die Komplexität der Wirklichkeit ihres strategischen Einsatzes. Dabei besteht eine Spezifik des Beispiels darin, dass einerseits die finnische Verfassung den Sámi relativ robuste Minderheitenrechte gewährt (Lawrence & Raitio 2006: 1) und der finnische Staat auf der internationalen Ebene als Vorkämpfer für Menschenrechte eintritt, er andererseits aber die für die Realisierung indigener Rechte zentrale ILO-Konvention Nr. 169 bislang nicht ratifiziert hat. Als Hauptgrund gilt die Frage der Landrechte,

* Dem Beitrag liegen Untersuchungen im Rahmen des DFG-geförderten Projekts „Macht-technologische Raumproduktionen. Indigenität und Territorialität der Sámi“ zu Grunde, das Teil des Sonderforschungsbereichs 586 „Differenz und Integration“ (Förderperiode 2008-2012) an den Universitäten Leipzig und Halle-Wittenberg ist (weitere Informationen unter www.nomadsed.de).

deren Klärung sich als „langsamer und kontroverser“¹ Prozess erwiesen hat (Joonas 2007: 180).

Indigenes Volk, Nation und Raum

In Anlehnung an die formanalytische Bestimmung von Kapital, Staat und Recht (vgl. Hirsch 1994) und Nation (Balibar 1990), verstehen wir „Indigenität“ als die soziale Form, in der die Präsenz der Geschichte kolonialer Expansion, Ausbeutung und Unterwerfung in modernen Nationalstaaten diskursiv und praktisch prozessierbar gemacht wird. So wie die Nation zu verstehen ist, nicht als Substanz, sondern als institutionalisierte Form; nicht als Kollektiv, sondern als praktizierte Kategorie; nicht als Entität, sondern als kontingentes Ereignis“ (Brubaker 1996: 16) und im Alltag durch „banale Praktiken“ (Billig 1995: 95) immer wieder diskursiv und mittels Symbolen hergestellt wird, so resultiert auch die Indigenität aus sozialen und diskursiven Praxen, die eine Gruppe unter Bezugnahme auf gemeinsame Geschichte, Traditionen, Sprache oder Kultur als ein „Wir“ im Gegensatz zu „den Fremden“ erscheinen lässt. Ebenso wie die einmal etablierte Nation im Inneren „alle Unterschiede [...] relativiert und sie unterordnet, so dass schließlich der symbolische Unterschied zwischen ‘uns’ und ‘den Fremden’ obsiegt und als irreduzibel erlebt wird“ (Balibar 1990: 116), und als praktisch wahr gemachte Kategorie Praxen und Diskurse anleitet, so wird auch Indigenität als reifizierte, also als verdinglichte soziale Form wirksam.

Diese Reifizierung von Indigenität im *indigenous peoples movement* hat Adam Kuper (2003) für ihre „überholten anthropologischen Begriffe und falschen und romantischen Visionen“ (ebd.: 395) sowie ihre „unweigerliche Tendenz zum Rassismus“ (ebd.: 392) kritisiert. In einer Antwort verweisen Michael Asch und Colin Samson (2006: 146) auf die Notwendigkeit dieses Vorgehens und betonen, dass die „Reifizierung von ‘Abstammung’ zur Bestimmung der Gruppenidentität vor allem deshalb entscheidend wird, weil indigene Gemeinschaften es mit einem mächtigen Staat zu tun haben, dessen politisch-rechtliches System danach verlangt“.

Das Spezielle der „indigenen Gruppe“ im Vergleich zur „Nation“ besteht erstens darin, dass sie ihre Legitimation aus ihrer vermeintlich dem Nationalstaat zeitlich vorgängigen Existenz und Präsenz in einem Raum „seit alters her“ bezieht. Zweitens unterscheidet sie sich von der Nation insofern, als die für die Definition wesentlichen „Fremden“ die nicht-indigenen Bürger/innen des Nationalstaates (oder der Nationalstaaten) sind, dessen

1 Übersetzung fremdsprachiger Zitate durch die Autorin und den Autor.

(oder deren) Bürger/innen die Mitglieder der indigenen Gruppe zugleich selbst ebenfalls sind.

Diese Situation wird (völker-)rechtlich prozessierbar gemacht. Relevant sind hier die *International Convention on Civil and Political Rights* (ICCPR, 1966), die *ILO Convention No. 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent States* (ILO 169, 1989) sowie die *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (2007). Laut Art. 1 (1) ILO 169 ist das wesentliche Bestimmungskriterium „indigener Völker“ ihre Selbstidentifikation. Diese Festlegung stellt selbst einen auf internationaler Ebene ausgehandelten politischen Kompromiss dar (vgl. Martinez Cobo 1981/1982/1983; Daes 1996), was sich vor allem darin zeigt, dass „indigene Völker“ zwar ausdrücklich als Akteure anerkannt werden, zugleich aber mit dem Begriff des „Volkes“ ein Begriff gewählt wurde, der rechtlich unscharf und umstritten ist. Nach gängiger Auffassung sind „Völker“ keine Subjekte des Völkerrechts und können mithin keine Träger völkerrechtlicher Rechte und Pflichten sein (Carstens 2010: 20). Deshalb verstehen sich indigene Völker zunehmend als Nationen (ebd.). Weil die Völkerrechtssubjektivität aber nicht am Begriff des „Volkes“ oder der „Nation“ (allein) hängt, sondern daran, ob das in Frage stehende Subjekt nach außen hin souverän (und Teil des Völkerrechtsverkehrs) ist, waren die etablierten Staaten in der Aushandlung jener Konventionen und Deklarationen, die den Status indigener Gruppen verbessern sollten, darauf bedacht, dass sich aus diesen keine Souveränitätsansprüche oder gar ein „international akzeptiertes Abspaltungsrecht von dem Staat [ableiten lassen], in dem das jeweilige Volk lebt“ (ebd.). Folglich schließt Art. 1 (3) ILO 169 eine Interpretation von „Volk“ im völkerrechtlichen Sinn ausdrücklich aus. „Indigene Völker“ im Sinne der ILO sind daher, wie der UN-Sonderberichterstatler Anaya feststellt, „Völker sui generis“ (HRC 2008). Damit wird die Existenz einer organisierten Gesellschaft zwar anerkannt, diese Völker haben aber kein Selbstbestimmungsrecht und sind nicht souverän (Carstens 2010: 17). Folglich haben sie auch kein Vetorecht bei den Vereinten Nationen (VN). Kontrolle über Entscheidungen, die ihre Entwicklung betreffen, erhalten sie in Art. 7 (1) ILO 169 ausdrücklich lediglich „soweit wie möglich“, was nach gängiger Auffassung nur Partizipations- und Konsultationsrechte einschließt (Carstens 2010: 20).

Während die neu geschaffene Rechtskategorie „indigenes Volk“ einerseits Widerstand gegen „den Machteffekt der Assimilation“ (Swazo 2005: 572) ermöglicht, wird durch diese Überführung differenter Lebenswirklichkeiten in eine universelle Rechtskategorie einmal mehr westliches Denken in Gegenständen bestätigt, die es selbst erschaffen hat, um sie zu unterwerfen (vgl. ebd.). Wollen die dergestalt Kategorisierten die Kategorie zu ihren

Gunsten nutzen, müssen sie die Differenz indigen/nicht-indigen betonen (Dana & Dana 2007: 5), um als indigenes Volk vom Nationalstaat, zu dessen Staatsvolk sie ebenso gehören wie der nicht-indigene Teil der Bevölkerung, Rechte zu erstreiten. Wegen dieser Situation sind indigene Völker *gleichzeitig* angehalten, sich als Nationen mit Anspruch auf Souveränität und als von kolonisierenden Nationalstaaten unterschiedene, spezifisch indigene Gruppen zu positionieren.

Im Zusammenhang damit steht auch ein spezifischer Bezug auf „Raum“ seitens indigener Völker bei ihrer Selbstdefinition und der Legitimierung von (Land-)Rechten, der erneut *gleichzeitig* jenen der Nation übernimmt und einen eigenen, davon unterschiedenen und spezifisch indigenen Bezug zum „Raum“ behauptet. Als Folge der historisch durchgesetzten „Gleichung Nation = Staat = Volk“ (Hobsbawm 1990: 19) ist nationalstaatliche politische Herrschaft in der Raumform des Territoriums organisiert, d.h. mit Bezug auf ein räumlich klar abgegrenztes Gebiet innerhalb und mittels dessen Macht ausgeübt wird (Sack 1983). Diese Art und Weise, Raum in der Form des Territoriums als Mittel der Herrschaft zu verwenden, setzt die Durchsetzung dessen voraus, was Henri Lefebvre (1974) als „abstrakten Raum“ bezeichnet, d.h. eine Vorstellung von Raum, die „Differenzen negiert“ (ebd.: 61) und „zur Homogenität tendiert“ (ebd.: 64). Dieser Raum wird, so Lefebvre, historisch durchgesetzt als „Produkt der Gewalt und des Krieges, er ist politisch und durch einen Staat eingesetzt“ (ebd.: 330). Erst diese praktisch wahr gemachte Vorstellung vom abstrakten Raum ermöglicht die Machtausübung mittels „Strategien, die auf das Territorium in Form der Kartierung, Ordnung, Vermessung und Demarkation angewendet werden“ (Elden 2007: 578). Die Raumform des Territoriums ist deshalb als spezifisch moderne zu kennzeichnen, die sich dem Nationalstaat als „abgegrenztem Machtcontainer“ (Giddens 1987: 171) verdankt. Dementsprechend verfügen alle Nationalstaaten über „territoriale Ideologien“ (Murphy 2005), die ihre territoriale Unversehrtheit legitimieren.

Um nicht nur als „Volk sui generis“ mit eingeschränkten (Land-)Rechten, sondern als Volk mit Souveränitätsrechten zu gelten, bedienen sich indigene Völker der nationalstaatlichen Logik inklusiver ihrer Raumform. Wie Thomas Biolsi (2005) am Beispiel der US-amerikanischen *American Indians* zeigt, ist das eigene Territorium ihr gängigster Raumbezug. Auch wenn er betont, dass daneben noch drei weitere „politische Geographien [existieren], die von *American Indians* in der Moderne imaginiert, gelebt und sogar institutionalisiert wurden“ (ebd.: 240), die „alle den modularen, epistemischen und universellen Raum des modernen Nationalstaates problematisieren“ (ebd.: 241), so verbleiben diese doch alle in der territorialen

Logik des Nationalstaates.² Indigene Gruppen, die auf diese Weise ihre kollektiven (Land-)Rechte einfordern, machen sich die Raumform des kolonisierenden Nationalstaates zu eigen und integrieren sie in ihre eigenen Traditionen, wodurch diese Traditionen – im Sinne von Anthony Giddens (1996) – eine der reflexiven Moderne entsprechende Aktualisierung und Transformierung erfahren. Dass dabei „zutiefst primordialistische Vorstellungen“ (Biolsi 2005: 254) in Anschlag gebracht werden, widerspricht dieser Modernisierung nicht, schließlich ist die primordiale Begründung der Nation selbst ein Produkt der Moderne (vgl. Hobsbawm 1990).

Um ihre Spezifik als indigenes Volk innerhalb von und gegen Nationalstaaten zu betonen, basieren die primordialen Vorstellungen zur Begründung des eigenen Territoriums üblicherweise auf einer Konzeption von konkreten Räumen, die explizit nicht-territorial und gegen die Raumform des Nationalstaates sowie die Reifizierung des abstrakten Raums gerichtet sind. Erneut mit Lefebvre (1974) kann dieser Raum als der gelebte Raum (*espace vécu*) verstanden werden, als der „Raum der ‘Bewohner’, der ‘Nutzer’“ (ebd.: 49), der „subjektive“ und „konkrete Raum“ (ebd.: 418), der im abstrakten Raum von Staat und Kapital zugunsten des geplanten und planbaren Raums zurückgedrängt und unterdrückt wird.

Die diskursive und praktische Konstruktion konkreter Räume als spezifisch indigen funktioniert meist über den Raumbezug traditioneller, häufig auch mobiler Lebensformen sowie den Metabolismus mit der natürlichen Umwelt des konkreten Raums, der als eng, harmonisch und nachhaltig dargestellt wird. Die Belastbarkeit dieser Vorstellung wurde zu Recht häufig bestritten (vgl. Harvey 1996: 188f), auf diese kommt es im Folgenden aber auch gar nicht an. Entscheidend ist vielmehr, dass die eigene, indigene Art der Rauman eignung mit Bezug auf naturnahe Lebensweisen *gegen* die territoriale Raumform der kolonisierenden Nationalstaaten in Anschlag gebracht wird – paradoxerweise gerade um *eigene Territorien* im und gegen den Nationalstaat zu legitimieren. Wenn indigene Völker auf den konkreten Raum Bezug nehmen, müssen sie einerseits so tun, als würde das Leben konkreter Menschen in konkreten Räumen unabhängig von den praktisch wahr gemachten Abstraktionen von Staat, Kapital und naturwissenschaftlicher Rauman eignung stattfinden.³ Andererseits müssen sie diese Bezugnahme

2 Neben dem von der *native nation* souverän verwalteten Territorium nennt er die in Co-Management mit dem US-amerikanischen Nationalstaat erfolgende Nutzung von Ressourcen außerhalb des indigenen Territoriums, den Anspruch auf das gesamte Territorium des kolonisierenden Nationalstaates USA sowie hybride Räume, in denen Angehörige indigener Gruppen zugleich *citizenship* ihrer *native nation* und der USA zukommt.

3 Vgl. zur Kritik dieser strukturell konservativen Vorstellung in Geographie und Ökologie Eisel 2009

auf das Konkrete selbst reifizieren und als Abstraktion verwenden, wenn als Begründung für Rechtstitel vermeintlich traditionelle, wahre und wesentliche Rauman eignungen strategisch in Diskurs und Praxen angeführt werden. „Strategisch“ meint dann, dass in der spezifischen Form, in der indigene Völker ihre Interessen und Landrechte in und gegen Nationalstaaten durchzusetzen suchen und auf die sie durch ihre Geschichte zurückgeworfen sind, eine bestimmte Form der Raumnutzung sowohl behauptet als auch ins Werk gesetzt wird. Die Überzeugung vieler Indigener, dass ihre Art, mit dem Land zu leben, einzigartig, harmonisch und Ausweis ewigen Wissens ist, wollen wir weder bezweifeln noch an sich kritisieren, denn politisch relevant werden diese Vorstellungen stets nur als Argument in Landrechtskonflikten – und als solche interessieren sie uns hier. In diesen Konflikten müssen solche Vorstellungen dann – wiederum strategisch – mit modernen Vorstellungen von Rechten, Staatsbürgerschaft und Territorium kombiniert und auf diese Weise mit den nationalstaatlichen Logiken artikuliert werden. Der Bezug auf die spezifisch indigene Form der Rauman eignung verfällt dabei schnell in leicht kommunizierbare Schablonen von heiligen Orten, Harmonie mit der Natur und dergleichen.

In politischen Auseinandersetzungen werden der strategische, reifizierende Gebrauch von indigener Identität und Raum zusammengeführt. Zentrales semantisches Vehikel ist der Topos der eigenen „Kultur“ respektive „kulturellen Identität“ – zentral insofern, als rechtliche Instrumente zum Schutz indigener Interessen auf die Schutzwürdigkeit der jeweiligen Kultur abheben. Die ICCPR⁴ gewährt in Art. 27 den Angehörigen von Minderheiten das (individuelle) Recht, ihre eigene Kultur zu praktizieren. Im Wortlaut heißt es:

„In Staaten mit ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen.“ (Art. 27 ICCPR⁵)

Nach gängiger Rechtsauffassung schließt dies den Schutz der materiellen Basis (Land, Ressourcen) der jeweiligen Kultur ein (Ulfstein 2004: 8). Wenn

4 Die ICCPR von 1966 zielt auf den Schutz von Minderheiten- und nicht speziell von indigenen Rechten. Mitglieder indigener Gruppen berufen sich auf sie, sofern die ILO 169 von ihrem Staat bislang nicht ratifiziert wurde, müssen dann aber die kulturelle Identität in den Vordergrund stellen.

5 Zitiert nach der vom Auswärtigen Amt bereitgestellten Übersetzung, <http://www.auswaertigesamt.de/cae/servlet/contentblob/360794/publicationFile/3613/IntZivilpakt.pdf>, letzter Aufruf: 6. 12. 2011.

auf dem Gebiet des Rechts oder anderswo politische und wirtschaftliche Ziele mittels der „Rede von der Kultur“ (Mitchell 2000) oder kulturell begründeten Identität gerechtfertigt werden (Hale 1997), wird erstens „kulturelle Identität“ zum fundamentalen Prinzip der Organisation indigener Bewegungen, wie es Margarita O’Donnell-Morales (2004: 35) für Lateinamerika feststellt. Politische Anerkennung wird dann *mittels* eines „Diskurses von kultureller Tradition und Identität“ erstritten (ebd.: 36). Zweitens kommt dann den Faktoren, welche die jeweilige Identität begründen – meist Sprache, Religion, soziales Gedächtnis und bestimmte wirtschaftliche Tätigkeiten, die als unterschiedlich von einer Mehrheitsgesellschaft angesehen werden – eine strategische Rolle für die Konstitution eben dieser distinkten Kultur zu:

„Das zentrale, definitorisch relevante Merkmal indigener Völker – kulturelle und rassische Differenz – ist gleichzeitig Ursache ihrer innerstaatlichen Marginalität *und* internationalen Anerkennung.“ (Brysk 1996: 46)

Drittens wird dann die behauptete kulturelle Differenz zum konstituierenden Merkmal der Gruppe, die ihre politischen Kämpfe darauf stützt, während andere Gruppenbildungen untergraben werden, die zum Beispiel von einer prekären ökonomischen Situation ausgehen könnten.

In der folgenden Diskussion eines konkreten Falles aus Finnisch-Lapland rekonstruieren und diskutieren wir, wie das hier skizzierte Paradox indigener Raumstrategie praktisch ins Werk gesetzt wurde, wie diese Raumstrategie funktioniert hat und insbesondere, welche neuen Widersprüche und Differenzierungen dies zur Folge hatte. In der weitgehend chronologischen Darstellung betonen wir *en passant* die Art und Weise, in der die Kategorie Raum in verschiedener Weise relevant (gemacht) wurde, um diesen Aspekt in der anschließenden Diskussion systematisch erneut aufzunehmen.

Der „Fall Nellim“

Nellim ist eine kleine, zur Gemeinde Inari gehörende Siedlung am südöstlichen Ufer des Inari-Sees, unmittelbar an der finnisch-russischen Grenze gelegen (vgl. Karte 2, S. 211). Die weniger als 200 Einwohner/innen sind finnischer, inari-sámischer und skolt-sámischer⁶ Herkunft. Nellim ist

6 Die Skolt-Sámi wurden in Nellim nach dem Zweiten Weltkrieg ansässig, nachdem Finnland die Region Petsamo, das traditionelle Siedlungsgebiet der westlichen Skolt-Sámi, an die UdSSR verloren hatte (zur Geschichte der östlichen Sámi vgl. Mustonen & Mustonen 2011). Sie sind insofern als eigene Gruppe erkennbar, als sie mehrheitlich russisch-orthodoxen Glaubens sind und ihre Angelegenheiten im Skolt Act (253/1995) geregelt wurden. Die Inari-Sámi gelten dagegen als traditionell in der Untersuchungsgegend ansässig (vgl. Ojanlatva o.J.); die in den Konflikt involvierten Sámi zählen sich alle zu den Inari-Sámi.

Schauplatz eines seit Jahren immer wieder aufflammenden Konflikts um die Abholzung von Waldbeständen auf Flächen, die von den Rentieren der dort ansässigen sámmischen Untergruppe (*tokkakunta*) Nellim der Rentierwirtschaftskooperative (*paliskunta*) Ivalo als Winterweide genutzt werden. Die Winterweide ist – unter der Voraussetzung, dass auf eine Zufütterung der umherziehenden Tiere verzichtet wird – der wichtigste limitierende Faktor in der gegenwärtigen Rentierwirtschaft, da die Tiere im Spätwinter auf die nur auf alten Baumbeständen wachsenden Bartflechten (*Alectoria sp.* und *Bryoria sp.*) angewiesen sind, deren Regenerationsfähigkeit beim derzeitigen Rentierbestand als weitgehend ausgereizt gilt (Nieminen 2008; Miggelbrink & Mazzullo 2011: 36f).

Die nach dem Zweiten Weltkrieg intensiviertere forstwirtschaftliche Nutzung der Wälder Finnisch-Lapplands hat seit den 1970er Jahren immer wieder zu Konflikten zwischen Rentierhalter/inne/n und der staatseigenen, sowohl für die Holzgewinnung als auch für die Verwaltung der unter Schutz stehenden Flächen zuständigen Organisation *Metsähallitus* – einer hybriden Konstruktion zwischen Behörde und Unternehmen – geführt.⁷ Seit den 1980er Jahren erhielten diese Wald- bzw. Landnutzungskonflikte unter dem Einfluss der Umweltbewegung, welche die Schutzwürdigkeit der alten Wälder der nördlichen Peripherie auf ihre Agenda setzte (Lehtinen 1991: 81-83), größere mediale Aufmerksamkeit. Zu den betroffenen Rentierhalter/inne/n in der Gemeinde Inari, die 2001 eine Minimierung der Eingriffe durch *Metsähallitus* forderten, gehörten auch jene aus Nellim. Ein daraufhin initiiertes Prozess, der sogenannte Saarela-Prozess⁸, in dem Moratorien für die forstwirtschaftliche Nutzung bestimmter Flächen zwischen den Konfliktparteien vereinbart werden sollten, scheiterte. Die Holzentnahmen wurden in mehreren Gebieten fortgesetzt und der nachfolgend erarbeitete Plan zur Nutzung der natürlichen Ressourcen, der zudem als hinter verschlossenen Türen vorverhandelt galt, berücksichtigte die Empfehlungen nicht. Ein Bericht von 2008 stellte daher unmissverständlich fest, dass „beinahe die gesamte beste Weidefläche durch Einschlüge verlorengegangen [ist] [...]. Die Tiere wandern nach Südosten [...] und zum Inari-See ab“ (Saarela 2003: 32). Im Januar 2005 trat der Konflikt in eine neue Phase ein, als der WWF, die *Finnische Naturschutzvereinigung* und *Greenpeace* einen Unterstützungsbrief für die Rentierhalter/innen an *Metsähallitus* verfassten, in dem sie die Einstellung der holzwirtschaftlichen Nutzung forderten (vgl. Raitio 2008).

7 Vgl. Miggelbrink & Mazzullo 2011; zu Konflikten um die holzwirtschaftliche Nutzung der finnischen Wälder Raitio 2008

8 Benannt nach der Vorsitzenden des Lappländischen Regionalzentrums für wirtschaftliche Entwicklung, Transport und Umwelt, die den Prozess moderierte

Darauf reagierte *Metsähallitus* mit dem Hinweis auf den gültigen Plan zur Nutzung natürlicher Ressourcen, den die Rentierhalter/innen wegen der ihrer Ansicht nach unzureichenden Partizipation aber nicht akzeptierten. Diese Ereignisse markierten den Wendepunkt in der Geschichte des Konflikts, ab dem *Greenpeace* zunehmend eine aktive Rolle übernahm. Auf die Errichtung einer *Greenpeace*-Station zur Rettung des Rentierwaldes reagierte eine um ihre Arbeitsplätze besorgte Gruppe lokaler Waldarbeiter/innen mit der Errichtung eines „Anti-Terror-Information-Camps“.⁹ Im Sommer 2005 wurden erneut Verhandlungen zwischen den Kooperativen und *Metsähallitus* aufgenommen. Im Herbst des Jahres wandten sich schließlich drei Rentierhirt/inn/en inari-sámischer Herkunft, die der Gruppe der *Nellimtokkakunta* der *Ivalo-paliskunta* angehörten, an das Provinzgericht von Finnisch-Lappland, um ein Moratorium für ihre Weideflächen durchzusetzen (Raitio 2008: 183). Dem wurde 2008 zwar stattgegeben, gleichzeitig aber festgelegt, dass die Rentierhirt/inn/en dem Unternehmen eine Kompensation für die ausfallenden Gewinne zu zahlen hätten. Zu einer Zahlung kam es jedoch nicht, denn mittlerweile begann die von *Greenpeace* initiierte globale Kampagne zum Schutz alter Wälder zu wirken. Diese war auf die Zwischen- und Endabnehmer/innen holzwirtschaftlicher Produkte ausgerichtet, die aufgefordert wurden, kein Holz bzw. keine Holzprodukte aus Konfliktgebieten zu beziehen. Die deutsche *Gesellschaft für bedrohte Völker* initiierte eine Kampagne, durch die große Zeitschriftenverlage dazu bewegt werden sollten, auf finnische Papierprodukte im Interesse des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen des indigenen Volks der Sámi zu verzichten (vgl. <http://www.gfbv.it/3dossier/eu-min/sami2.html#r8>). Dies wirkte auf *Metsähallitus* zurück, als die italienische *Banca Etica* den Hauptabnehmer der Holzprodukte von *Metsähallitus*, *Stora Enso*, von der Liste der Unternehmen für ethisches Investment strich (Saami Council 2007). Parallel wurde der Konflikt von den drei oben genannten Rentierhirten dem *Human Rights Council* (HRC) der VN vorgetragen. Im Jahresbericht des Sonderberichterstatters James Anaya (HRC 2008) wird der Fall folgendermaßen geschildert: Im Oktober 2007 habe der HRC auf Antrag der drei Rentierhirten einen Dringlichkeitsappell an die finnische Regierung gesandt, durch den die unmittelbar bevorstehende, von der *Ivalo-paliskunta* angeordnete Schlachtung von Rentieren der sámischen *Nellimtokkakunta* aufgeschoben bzw. verhindert werden sollte. Da die Gesamtzahl der Rentiere dieser Kooperative die behördlich festgesetzte Obergrenze überschritten hatte, war die Kooperative verpflichtet in einem Schlachtungsplan festzulegen,

9 Bilder dieses Konflikts werden in einem zur Unterstützung der Rentierhalter gedrehten Filmreport gezeigt (Hyvönen & Thomassen 2007).

welcher Eigentümer wie viele Tiere zu schlachten habe. Die Nellim-Gruppe sah sich mit einer aus ihrer Sicht unverhältnismäßig hohen Quote konfrontiert. Die sámischen Rentierhirt/inn/en machten ausdrücklich geltend, dass sie *als Sámi* gegenüber der mehrheitlich nicht-sámischen Kooperative in der Minderheit seien, weshalb sie sich auf Art. 27 ICCPR beriefen (HRC 2008: 43). Als Hintergrund des ethnisch repräsentierten Konflikts führt das HRC-Dokument aus, dass die Nellim-Gruppe seit 2005 gegen die Fällungen durch *Metsähallitus* in Lappland opponiert habe; dies habe zu einer „großen Spannung“ in dem Gebiet geführt (ebd.: 44) und die Sámi seien durch die „lokale Bevölkerung finnischen Ursprungs“ angefeindet worden (ebd.).¹⁰ Obwohl die Nellim-Gruppe versucht habe, die anstehenden Schlachtungen mit rechtlichen Mitteln zu verhindern (über den Widerspruch beim Obersten Verwaltungsgericht war noch nicht entschieden), wurde mit den Schlachtungen begonnen. Angesichts der Opposition der lokalen sámischen Gemeinschaft habe die Ivalo-Kooperative die Polizei gerufen. Am nächsten Tag sei das Schlachten fortgesetzt worden. Man könne befürchten, dass die gewaltsam durchgesetzte Schlachtung der Tiere eine Reaktion auf die aktive Rolle gewesen sei, welche die Mitglieder der Nellim-Gruppe „in Verteidigung traditioneller sámischer Weidegebiete und gegen den Holzeinschlag“ (ebd.) gespielt hätten. Der Oberste Gerichtshof habe dann die Umsetzung des Schlachtungsplans noch am Tag des Dringlichkeitsappells verboten. Hier wird der Konflikt als zwischen Sámi und Finn/inn/en verlaufend dargestellt, wobei der finnische Staat doppelt vorkommt, als gegen die Sámi vorgehende Polizei und als schlichtende Judikative. Diese Übersetzung des Konflikts in das Schema „Indigene vs. Kolonialstaat“ funktioniert allerdings nicht komplett, da die finnische Regierung dem HRC nicht mitteilen konnte, wie viele sámische und nicht-sámische Rentierhalter/innen es gebe. In Finnland sei es gesetzlich verboten, die ethnische Zugehörigkeit zu erfassen und das Rentierwirtschaftsgesetz behandle alle gleich. Diese Aussage kann als Hinweis gedeutet werden, dass die finnische Regierung kein Interesse an der genannten „Übersetzung“ hatte.

Die drei Beschwerde führenden Rentierhalter erzielten im Sommer 2009 ein förmliches Abkommen mit *Metsähallitus*: 16.000 der umstrittenen 27.000 ha wurden mit einem 20-jährigen Moratorium belegt, für die übrigen 11.000 ha wurden schonende Einschlagstechniken vereinbart (Sovintosopimus 2009). Sein Zustandekommen basierte wesentlich darauf, dass die zunehmende Einschränkung der Rentierwirtschaft als Gefährdung eines als schützenswert

¹⁰ Als Beispiele werden dort ein Aufruf des Bürgermeisters von Ivalo zum Boykott der Produkte der sámischen Rentierhalter/innen sowie die Tatsache genannt, dass der Vorsitzende der Ivalo-*paliskunta* die Fällungen durch *Metsähallitus* ausdrücklich befürwortet habe.

anerkannten indigenen Volks in marktrelevanten Weise kommuniziert wurde. Der Topos der „Wahrung der Rechte indigener Völker“, verstanden als „Wahrung ihrer Lebensgrundlage“ und dies wiederum gleichgesetzt mit dem „Schutz der Wälder vor Abholzung“ (vgl. Miggelbrink & Mazzullo 2011: 41), wurde wirksam, nicht weil von ihm unmittelbar eine moralische Bindung ausginge, sondern „weil das ökonomische Interesse es sich nicht leisten kann, moralische Kommunikation zu ignorieren, sobald diese als marktrelevant erachtet wird“ (ebd.).

Die Berufung auf einen – wenn auch nicht vollständig rechtlich durchgesetzten – indigenen Status fand auf zwei Ebenen statt: zum einen als Fremdzuschreibung durch NGOs, die ihre globale Agenda mittels eines skandalisierten „lokalen“ Konflikts fortschrieben, zum anderen als Selbstzuschreibung einer Gruppe, die darin ein (letztes) Instrument zur Durchsetzung eigener Interessen sah. Rentierhirt/inn/en und NGOs einte in erster Linie die indigene Repräsentation, die für beide weniger Ziel als vielmehr Mittel politischen Handelns war. Das konstruierte „Wir“ der indigenen Gruppe stellte allerdings tendenziell andere Zuordnungen in Frage und unterminiert andere Solidaritäten: Finnische, d.h. nicht-sámische Rentierhalter/innen konnten und können sich zum Schutz *ihrer* Weidemöglichkeiten nicht auf ein solches Argument berufen. Der strategische Wert des indigenen Arguments ist offensichtlich und – wie etwa ein regionaler Vertreter von *Metsähallitus* feststellte – zumindest derzeit auch universal:

„Sámi-Sein ist ein gutes Werkzeug. Ein Werkzeug gegen jeden. Nicht nur gegen die Waldwirtschaft, sondern auch gegen den Bergbau, den Tourismus und gegen andere. Sámi-Sein ist ein gutes Werkzeug in ganz vielen Auseinandersetzungen.“ (Interview mit einem Vertreter von *Metsähallitus*, Ivalo, April 2009)

Letztlich führte die von den Rentierhirten strategisch verwendete Unterscheidung indigen/nicht-indigen zu bislang nicht aufhebbareren Differenzen in der *paliskunta* Ivalo. In Gesprächen mit Mitgliedern der *paliskunta* im Herbst 2011 wurde deutlich, dass über zentrale Fragen wie Schlachquoten kein Konsens mehr erzielt werden kann.¹¹ Auch im alltäglichen Leben in Nellim zeigt sich ein tiefer Riss: Im August 2011 schloss das einzige Geschäft, das gleichzeitig Gastwirtschaft, Poststelle, Tankstelle, Internetcafé, Gelegenheitskino und erster Anlaufpunkt für jegliche lokale Kommunikation, einschließlich der Verhandlungen mit *Metsähallitus*, war, weil zu viele Einwohner/innen mit abweichenden Positionen den Ort nun mieden. Die darin aufscheinende Spaltung folgt aber keiner eindeutigen Trennung

¹¹ Die Gespräche wurden von Nuccio Mazzullo im Rahmen des in Fußnote 1 genannten Forschungsprojekts geführt.

entlang ethnischer Differenzen oder entlang der Differenz von Rentierhalter/inne/n und Holzarbeiter/inne/n. Zwar waren es drei Rentierhalter, die sich auf ihre sámsische Herkunft berufen haben. Im lokalen Kontext gab es jedoch Unterstützer/innen und Sympathisant/inn/en quer zu Indigenität und Berufsstand – nicht zuletzt, weil die scheinbar klaren Kategorien in der Realität weit weniger deutliche Zuordnungen erlauben. So gibt es sámsische Holzarbeiter/innen, finnische Naturschützer/innen und in den meisten Familien, die Rentierwirtschaft betreiben, gibt es auch Holzarbeiter/innen.

Der „Fall Nellim“ und seine Räume

Auch wenn der Konflikt in Nellim medial hochgradig personalisiert präsentiert wurde¹² und schon dadurch den Anstrich eines (marginalen) Einzelfalls erhält, werden wir ihn im Folgenden vor dem Hintergrund des eingangs entwickelten theoretischen Zugangs diskutieren. Der Fall zeigt, dass in praktischen Auseinandersetzungen die Funktion von Indigenität ambivalent bleibt: Auf der einen Seite ist sie das (letztlich) wirkungsvolle Instrument zur Zurückdrängung anderer Landnutzungsansprüche. Auf der anderen Seite konstituiert sie aber im lokalen Kontext kein eindeutiges „Wir“ im Gegensatz zu „den Fremden“. Zugleich existieren Bestrebungen, die sámsische Bevölkerung Finnlands als indigene Gruppe bzw. als indigenes Volk zu positionieren und den „Fall Nellim“ als (Teil eines globalen) Kampf(es) um die Rechte indigener Völker zu interpretieren (vgl. <http://www.gfbv.de/inhaltsDok.php?id=679>). Insofern ist der „Fall Nellim“ geeignet, einige Elemente des grundsätzlichen Mechanismus der Etablierung und Durchsetzung indigener Rechte und dabei die praktische Komplexität aufzuzeigen, die aus der Anrufung des indigenen Subjekts sowie aus dem Rückgriff auf eine Legitimation von Interessen durch Indigenität entsteht. Unser Fokus liegt dabei auf den eingangs diskutierten Raumbezügen.

Der Rentierwirtschaft kommt in dem Konflikt eine Schlüsselstellung zu. Sie wird von vielen Sámi als zentral für ein sámsisches Selbstverständnis angesehen und oftmals als (einziges) Kriterium angeführt, mit dem eine Distinktion gegenüber der nationalstaatlichen Mehrheitsgesellschaft symbolisiert werden kann (Forrest 2002: 262). Dem steht nicht entgegen, dass in Finnland die Rentierwirtschaft allen Bewohner/inne/n des definierten Rentierwirtschaftsgebiets (s. Karte 2, S. 211) offensteht und nicht wie in Norwegen und Schweden der sámsischen Bevölkerung vorbehalten ist.

¹² Zum Beispiel in dem Artikel „Der sture Hirte“ in der Weihnachtsausgabe 2009 der taz (Küppers 2009), aber auch in der Filmreportage „Last Yoik in Saami Forests“ (Hyvönen & Thomassen 2007)

Im Folgenden diskutieren wir einige im „Fall Nellim“ relevante Raumbezüge. Zunächst wird die Identifizierung konkreter, als traditionell kollektiv angeeignet vorgestellter Räume mit „sámischer“ Rentierwirtschaft genauer betrachtet und gezeigt, dass es historische Gründe gibt, warum die ethnische bzw. indigene Distinktion schwierig ist bzw. keiner klaren Linie folgt („Verschwimmende Gegensätze: Nationalstaatliche Integration“). Diese Gründe wurden wegen ihrer gegenwärtigen politischen Bedeutung teils erst in jüngerer Vergangenheit rekonstruiert. Der anschließende Abschnitt („Gegenwärtige nationalstaatliche Regionalisierungen“) thematisiert die diversen staatlichen Regionalisierungen, welche die sámische Lebensrealität prägen. Schließlich zeigen wir, in welcher Weise die ökonomischen Probleme der tatsächlichen Rentierwirtschaft Auswirkungen auf die Landrechtsdebatte haben („Rentierwirtschaft und das ‘traditionally occupied land‘“).

Verschwimmende Gegensätze: Nationalstaatliche Integration

Indigenen Landrechtsansprüchen auf Basis der ILO-Konvention und der VN-Deklaration liegt folgende Argumentationskette zu Grunde: Aus der traditionellen Landnutzung einer definierten Gruppe, die sich als indigenes Volk versteht, wird der traditionelle Landbesitz dieses Volkes abgeleitet, der einen heutigen kollektiven Eigentumstitels begründet. Deshalb wird in indigenen Landrechtskonflikten die historische Vorgängigkeit indigener Völker und ihrer spezifischen, nicht-territorialen Form der Landnutzung in einem bestimmten Gebiet zu einer politisch umkämpften geo-historischen Frage. Damit steht jede historische Rekonstruktion unter dem Vorbehalt, interessengeleitet zu sein. Unsere folgende Zusammenfassung relevanter Aspekte der historischen Forschung will vor allem Uneindeutigkeiten und Unschärfen der Vorstellung einer seit alters her existierenden Praxis der „sámischen Rentierzucht“ aufzeigen. Zwei Vorstellungen sind anzuzweifeln: die vom Gegensatz sámischer und kolonialer Lebens- und Wirtschaftsweise und jene vom schon immer kollektiven Landbesitz der Sámi.

Während die Anerkennung der Sámi in Finnland als indigenes Volk als unstrittig gilt, ist es hochgradig umstritten, welche Landrechte aus der Ratifizierung der ILO 169 resultieren würden. Die völkerrechtliche Anerkennung der Konvention würde den Status des indigenen Volks rechtlich weiter verfestigen. Entsprechend der Gegenwartsorientierung der ILO 169 wird der Schutzanspruch auf das gegenwärtig genutzte, das traditionell genutzte und das innegehabte Land bezogen. Obschon zukünftig zu gewährende Landrechte nicht von dem (oftmals nicht möglichen) Nachweis früherer Besitztitel abhängig gemacht werden dürfen, wird die argumentative Kraft

ihres Nachweises offenbar hoch eingeschätzt. Ausweis dessen ist die intensive Auseinandersetzung um die Rekonstruktion früherer Landbesitz- und Landnutzungsverhältnisse in Finnland, die dem Wunsch entspringt, vergangenes Unrecht nachzuweisen und zukünftige Ansprüche zu legitimieren.

Dabei steht die Rekonstruktion historischer Landnutzungs- und Landbesitzverhältnisse vor einem grundlegenden Problem: Sie stützt sich oftmals – auch im vorliegenden Fall – auf Quellen, die der Staatsapparat selbst geschaffen hat, also vor allem auf Unterlagen zu Besteuerung, Gebietsverwaltung und Rechtsprechung. Folglich können diese auch nur widerspiegeln, wie die territoriale Raumform des Staates realisiert wurde. Entsprechend entstammen auch die Begrifflichkeiten der jeweiligen administrativ-politischen Terminologie des Staates. Das gilt auch und gerade für jene Begriffe, in denen „Land“, „Gruppen“, „Rechte“ und „Besitztitel“ erfasst werden. Auch musste der Staat „im Allgemeinen sein Besitzrecht [...] nicht beweisen“ (Enbuske 2006: 84) und bestimmte darüber hinaus die Bedingungen der Anerkennung aller Rechtstitel. Andere Sichtweisen tauchen in der Regel nur im Beschwerdefall auf. Staatlichkeit ist quellenmäßig sichtbar als Indigenität.

Bisherige Vorstellungen über die historischen Besitzverhältnisse in Finnisch-Lappland, die stets betonten, dass „die ursprüngliche sámsische Gesellschaft auf kollektivem Besitz basierte“ (Näkkäljärvi 2003: 114), innerhalb derer Familien dann lediglich Nutzungsrechte für relativ fest umschriebene Gebiete gehabt hätten, fügten sich gut in die politisch notwendige Argumentation, die eine eigene indigene Raumform gegen den Nationalstaat in Anschlag brachte. Neuere Forschungen haben diese Annahme allerdings relativiert, da offensichtlich schon zum Zeitpunkt der Festlegung der nationalstaatlichen Grenzen anerkannte private – im Sinne des Indigenitätskonzepts also koloniale – Eigentumstitel vorhanden waren. Mit Hilfe der an den Universitäten Lappland und Oulu im Auftrag des Justizministeriums durchgeführten Untersuchungen kann folgendes Bild skizziert werden: Die Ursprungsbevölkerung – verstanden als die Bevölkerung, die vor der Inkorporierung Lapplands in die entstehenden Nationalstaaten – dort lebte, waren Waldsámi, deren Lebensunterhalt auf Jagd, Fischerei und der Haltung von domestizierten und teildomestizierten Rentieren beruhte. Nomadisierende Rentierhaltung, bei der die Halter/innen den Herden im saisonalen Zyklus folgen, entstand im 17. Jahrhundert vor allem in den westlichsten (Rounala) und nordöstlichen (Utsjoki) Gebieten des heutigen Finnland (Vahtola 2006: 76). Die vorherrschende soziale Organisationsform waren die aus mehreren Familien bestehende *siida*, die ein „gemeinsames Ressourcengebiet kontrollierten, darin gemeinsam saisonal wanderten und verschiedene Ressourcen gemeinsam ausbeuteten“ (Hansen 2010: 3).

Die *siida* wird häufig als typisch indigene Raumform jener des territorialen Nationalstaates entgegengestellt. So schreibt etwa Forrest (2002: 253), die *siida* sei „das Schlüsselement zum Verständnis der Territorialität der Sámi“, in der „nahezu alle Aspekte des sozialen Lebens der Sámi“ organisiert gewesen seien. Der Autor verwendet den Terminus „Territorialität“ anders, als wir dies in Anlehnung an die einschlägige Literatur im Abschnitt „Indigenes Volk, Nation und Raum“ getan haben, beschreibt von der Sache her aber den dort entwickelten Gegensatz indigener und nationalstaatlicher Raumformen identisch. Der konkrete Raum der Sámi habe sich in den letzten 500 Jahren zwar entwickelt, seine „grundlegenden Elemente“ (ebd.: 254) seien aber unverändert geblieben, die Sámi hätten schon immer „sehr reale und komplexe Verbindungen zum Land“ (ebd.) gehabt, die „alle Aspekte ihrer sozialen Organisation“ (ebd.: 265) erklärten, und eben dies sei das Problem: „Die Mobilität, Flexibilität und diffuse Abgrenzung des *siida* standen eindeutig in Konflikt mit den fixen und linearen Vorstellungen von Grenzen, die der Staat später einführen würde.“ (ebd.: 254) Diese Darstellung erscheint angesichts neuerer Forschungen idealisierend.

Gegenwärtig wird davon ausgegangen, dass die *siida* schon im späten Mittelalter ein Territorium zumindest in dem Sinne hatten, dass ihre Grenzen – die Grenzen der jeweiligen Weide-, Jagd- und Fischfanggebiete – weitgehend festgelegt und akzeptiert waren (s. Karte 1, S. 206; vgl. Näkkäljärvä 2003: 115). Die den Norden territorial erschließenden Nationalstaaten wandelten die in diesen Grenzen vorgefundenden sozialen Verhältnisse sukzessive und ab dem 18. Jahrhundert systematisch um. Drei Mechanismen wirkten dabei zusammen: 1) die Herstellung fixierter und wechselseitig exklusiver Territorien, 2) die Eingliederung der lokalen Lebens- und Wirtschaftsverhältnisse in die Verwaltungs- und Steuersystematik des Staates und 3) eine Peuplierungs- und Sedentarisierungspolitik mit dem Ziel der Besiedlung und Sesshaftmachung der nomadischen Bevölkerung.

Das Land wurde formal vollständig in die Territorien der Staaten integriert, als diese Fennoskandien unter sich aufteilten und Staatsgrenzen festlegten. Zwar galten auch die Gebiete im äußersten Norden schon lange als der norwegischen bzw. schwedischen Krone angehörig, aber erst mit dem Vertrag von Frederiksborg, mit dem 1720 der Nordische Krieg beendet wurde, wurde die Notwendigkeit einer verbindlichen und exakten Festlegung der Grenze zwischen Dänemark-Norwegen und Schweden-Finnland nördlich von Trøndelag anerkannt (vgl. Koch & Miggelbrink 2011: 117). Im Vertrag von Strömstad wurde 1751 der Verlauf dieser Grenze von beiden Seiten akzeptiert (vgl. Mazzullo 2009: 177). Obwohl die Grenze nun einige *siida*-

Gebiete im heutigen Norden Finnlands durchschnitt,¹³ hatte sie zunächst wenig praktische Auswirkungen, denn im Supplement des Vertrag, dem Lappenkodizill (*Lappekodicillen*),¹⁴ wurde den Sámi das volle Recht zum saisonalen Wechsel zwischen Sommer- und Winterweide über die Grenze hinweg eingeräumt (Karppi 2001: 399). Nachdem Finnland 1809 unter russische Herrschaft kam, wurde die Grenze zu Norwegen 1852 gesperrt, wodurch Winterweiden für die Sámi der norwegischen Finnmark und Sommerweiden der Sámi Finnisch-Lapplands verloren gingen (vgl. Koch & Miggelbrink 2011: 118). Die radikalisierte Territorialität der Staaten durchkreuzte also ab Mitte des 19. Jahrhunderts (endgültig) die räumliche Organisation der auf Jagd, Fischfang und Rentierhaltung basierenden Lebensweisen und ordnete diese den eigenen Bedürfnissen unter. Relevant sind die historischen Verhältnisse heute insoweit, als die staatliche – territoriale – und die indigene – nicht-territoriale – Raumform in diesem Fall nicht so konträr sind, dass sie sich als vollständig unterschiedliche Formen der Rauman eignung gegenüberstellen ließen.

Der zweite Mechanismus der Integration von Land und Bevölkerung des nördlichen Fennoskandiens in die Nationalstaaten bestand in ihrer Unterordnung unter die jeweiligen Steuer- und Finanzsysteme. Ihre Rekonstruktion liefert zwei für den hier diskutierten Zusammenhang wichtige Befunde: Zum einen geht aus den Quellen zur Besteuerung der Einwohner/innen der Lappenmarken¹⁵ hervor, dass das zu einer *siida* – in den Quellen als „Lappendorf“ (*lappby*) bezeichnet – gehörende Land teilweise als vererbbares Land im Eigentum einer Familie behandelt wurde. Von dieser bzw. von jedem „der Jagd fähigen Mann“ (Vahtola 2006: 76) wurde seit 1553 „Lappensteuer“ (*lappeskatte*) erhoben.¹⁶ Diese wurde nach der Zahl der Personen und dem Vermögen bemessen. Das sogenannte *lappskatteland* („Lappensteuerland“)

13 Nachvollziehen lässt sich das anhand einer 1905 erschienenen Finnmark-Karte, die u.a. zeigt, wie die *siida Ohecejohka* (finn.: *Utsjoki*) zwischen Norwegen und Schweden geteilt wurde (vgl. Kart över Finnmarken 1905).

14 Der Lappenkodizill regelte zudem die Staatsbürgerschaft der Sámi, ihre Besteuerung in nur einem Staat, ihre Neutralität im Kriegsfall, ihre Selbstbestimmung und die eigene Jurisdiktion (Koch & Miggelbrink 2011: 117). Da der Lappenkodizill auf die Vermeidung negativer Auswirkungen der Grenzfestlegung für die sámsche Bevölkerung gerichtet war und die angestammten Rechte der Sámi weitgehend unangetastet ließ, gilt sie oft als *magna carta* der Sámi (Forrest 2002: 257; Karppi 2001: 398; Marainen 1984: 9).

15 Die nördlichen Provinzen Schwedens wurden als Lappenmarken bezeichnet. Von diesen fielen die Kemi Lappmark und der westliche Teil der Torne Lappmark 1809 mit Finnland an Russland. Sie bilden heute die Provinz Lappi.

16 Zur Bezeichnung von Personen und Gruppen benutzen wir den Begriff „Lappe(n)“, sofern die Aussage sich auf eine konkrete Quelle bezieht oder die historische Begrifflichkeit selbst gemeint ist, ansonsten verwenden wir den heute üblichen und nicht als diskriminierend geltenden Begriff Sámi.

Mitte des 17. Jahrhunderts mittels königlicher Privilegien, den sogenannten *Lappmarksplakaten*, auch systematisch stattfand (Näkkäläjärvi 2003: 117). Für den hier diskutierten Zusammenhang ist der Aufsiedlungsprozess in zweifacher Hinsicht wichtig: Zum einen mussten Neusiedler/innen ihre Aufnahme in ein Lappendorf („lappby“), wie die *siida* in den staatlichen Quellen genannt wird, beantragen und wurden dann *vollwertiges* Mitglied. In Bezug auf ihre organisatorische Zugehörigkeit unterschieden sie sich damit nicht von der sámischen Bevölkerung. Lag ihre Hofstelle auf dem gemeinschaftlichen Land der *lappby*, waren sie auch in steuerlicher Hinsicht nicht zu unterscheiden, sie galten dann als Lappensteuerepflichtige. Offensichtlich ist die Aufnahme in ein *lappby* nur in seltenen Fällen verweigert worden (Vahtola 2006: 77). Zum anderen entschieden sich – vor allem forciert durch das *Lappmarksreglement* von 1749, das der Entwicklung der Lappmarken durch Sesshaftmachung der Sámi dienen sollte – zahlreiche Sámi dazu, selbst Neusiedler/innen zu werden. Infolgedessen wurde Land, dessen Nutzer/innen Lappensteuer bezahlten, in Kronbauernstellen umgewandelt. Attraktiv gemacht wurde diese Umwandlung, indem Neusiedler/inne/n eine Steuerbefreiung von 15 bis 25 Jahren gewährt wurde (ebd.: 79). Im „Begriffsapparat der Krone“ (ebd.) wurde aus einer/einem Sámi, die/der eine neue Bauernstelle anlegte, ein/e Neusiedler/in; der Begriff *lapp* bezeichnete oft keine ethnische oder kulturelle Zugehörigkeit mehr, sondern eine Person, die von Jagd, Fischerei und Rentierzucht lebte. Ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts genossen die Neubäuerinnen/Neubauern dann auch eine stärkere rechtliche Stellung (ebd.: 78).¹⁷ Mit Bezug auf das Land wird gegenwärtig aber ausdrücklich festgestellt, dass der individuelle Besitz am *Lappensteuerland* nie formal entzogen worden sei, sich aber praktisch der Status dieses Landes als Anpassung an die Aufsiedlungspolitik des Staates geändert habe (ebd.: 79).¹⁸ Während für die frühe Phase der Inkorporierung der Lappmark in den Staat festgestellt werden kann, dass die Sámi eine vom Staat anerkannte und starke rechtliche Stellung hatten, welche die Neusiedler/innen erst später erlangten, hat sich am Ende des 18. Jahrhunderts das Verhältnis zu Gunsten der Neusiedler/innen umgekehrt. Als Folge der Aufsiedlung der Lappmark bildeten „Lapp/inn/en“ bzw. „Sámi“, „Finn/inn/en“ und „Neusiedler/innen“ keine stabilen Kategorien entlang einer ethnischen

17 Das *lappby* verkümmerte sowohl in rechtlicher wie auch administrativer Hinsicht, der Begriff verschwand und an seine Stelle traten das Kirchspiel (*socken*) und das administrative Dorf (sog. *jordboksby*, Grundbuchdorf) (Vahtola 2006: 79).

18 Dass auch in jüngster Zeit alte Rechte der Sámi in Finnland im Namen der Gleichbehandlung kassiert worden seien, wie Malgosia Fitzmaurice (2009: 87) schreibt, stimmt dagegen nicht. In Schweden wurden allerdings angestammte exklusive Fischfang- und Jagdrechte der Sámi noch 1993 aufgehoben (Hannikainen 1996: 34).

oder kulturellen Differenzierung, sondern wurden im Verlauf dieses Prozesses zugewiesen und umgedeutet: Zunächst wurden Neusiedler/innen durch den Beitritt ins Lappendorf zu Lapp/inn/en, später wurden sámische Bewohner/innen zu Neusiedler/inne/n.

Diese kategoriale Unschärfe reicht weit in die Lebens- und Wirtschaftsweise hinein. Die ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verstärkt eintreffenden Neusiedler/innen konnten ihren Lebensunterhalt meist nur mittels einer „adaptiven“ Lebensweise sicherstellen (Heikkinen 2006: 187). Zahlreiche Elemente (vor allem Jagd und Haltung von Rentieren, Biberjagd, Fischfang, Beerensammeln) übernahmen sie von der ansässigen Bevölkerung, die – zumindest im Norden und Osten Finnlands – auf der Haltung kleiner Rentierherden, aber auch auf Sammeln, Fischfang und Jagd (insbesondere wilde Rentiere, Biber) sowie in kleinerem Umfang auch auf stationärer Landwirtschaft basierte (ebd.).¹⁹ Schon in dieser kolonisierenden Phase haben „Heiraten von Menschen verschiedener Kulturkreise und der Wechsel der Ethnizität sowie mitunter kulturelles Lernen“ (ebd.: 189; ähnlich Näkkäläjärvi 2003: 117) die Grenze zwischen den Gemeinschaften unscharf werden lassen. Anpassungen wurden in beide Richtungen angenommen. Einerseits übernahmen Neusiedler/innen bestimmte, für ihr Überleben unabdingbare Elemente der ihnen bislang unbekannt, unter den gegebenen klimatischen und landschaftlichen Bedingungen aber offensichtlich bewährten Lebensweisen, vor allem die Nutzung des Rentiers. Andererseits übernahm die ansässige Bevölkerung Elemente der stärker auf Landbau und stationärer Viehhaltung basierenden Lebensweise und – mit steigenden Bevölkerungszahlen – auch die finnische Sprache der Neusiedler/innen, so dass in einigen Gebieten schon um 1700 die sámische Bevölkerung vollständig „finnisert“ war (Näkkäläjärvi 2003: 118; vgl. Karte 1, S. 206).

Im Ergebnis wirkten alle drei Prozesse – Inkorporierung des Landes in das Territorium des Staates, Inkorporierung der Lebens- und Wirtschaftsweise durch rechtliche und Steuermechanismen in Nationalökonomie und staatliche Verwaltung sowie die Peuplierungs- und Sedentarisierungspolitik²⁰ – dahin, Differenzen zu verwischen bzw. nicht scharf hervortreten zu lassen. Auf individueller Ebene spiegelt sich das in Genealogien wider, die keineswegs eindeutig sind: Wer sich heute als Sámi versteht, kann eine

¹⁹ Diesbezüglich unterscheiden sich der Norden und Osten Finnlands vom Westen Nordskandinaviens – insbesondere von der norwegischen Finnmark –, wo die Herden größer waren und das nomadische Element ausgeprägter.

²⁰ Auf weitere Felder, in denen Assimilierungspolitik betrieben wurde – vor allem Sprach- und Bildungspolitik – gehen wir an dieser Stelle nicht ein. Sie sind aber weitere, unmittelbar auf den/die Einzelne/n einwirkende Mechanismen, mit dem Differenzen eingeebnet und die Bevölkerung im Sinne des Staates normiert wurde.

Herkunft in der Neusiedlerbewegung haben, und wer sich heute als Nicht-Sámi versteht, bezieht sich damit möglicherweise auf eine Vergangenheit, in der die Vorfahren ihre (steuer-)rechtliche Existenz als *lapp* abgelegt haben. Die Beanspruchung indigener Rechte auf der Basis einer distinkten Lebensweise, die zu einer indigene Selbstbeschreibung führt, muss sich also gegen die historische Durchsetzung dieser Unschärfen stellen und gleichzeitig klar machen, dass diese historische Durchsetzung in einem engeren rechtlichen wie auch in einem weiteren moralischen Sinn Unrecht war.

Die Rekonstruktion der historischen Verhältnisse ist für gegenwärtige politische Auseinandersetzungen vor allem deswegen relevant, weil sie Selbst- und Fremdzuschreibungen untermauern oder in Frage stellen kann. Darüber hinaus kann durch sie erklärt werden, warum – wie im Fall Nellim – eindeutige ethnisch-kulturelle Differenzierungen und „Besonderheitsidentitäten“ von vielen Akteuren als unangemessen zurückgewiesen werden. Bestritten wird dabei nicht die Vorstellung von sámischer Kultur oder sámischem Bewusstsein an sich, sondern die Schärfe der Differenz zu einer – wie auch immer zu bestimmenden – Mehrheitsgesellschaft. Vor den Hintergrund einer ethnisch bzw. indigen motivierten Argumentation, wie sie die ILO 169 und andere internationale Abkommen voraussetzen, bedeutet dies wiederum, dass beständig an der Herstellung dieser Differenz gearbeitet werden muss, um sie zu (re-)produzieren. Eben dies hatte in Nellim das Ende der Dorfgemeinschaft zur Folge.

Gegenwärtige nationalstaatliche Regionalisierungen

Die gegenwärtigen Bedingungen, unter denen die Reproduktion sámischer Selbstidentifikation wie auch sámischer Rentierwirtschaft stattfindet, sind entscheidend geprägt durch Territorialisierungen auf einer kleineren, d.h. substaatlichen Maßstabsebene (s. Karte 2, S. 211). Diese subnationalen Territorialisierungen – üblicherweise als Regionalisierungen (Paasi 1986) bezeichnet – sind in erster Linie Ausdruck und Mittel der politisch-administrativen Struktur des finnischen Staates.

Ausgehend von der zentralen symbolischen Stellung der Rentierwirtschaft ist an erster Stelle deren Regionalisierung in Kooperativen durch das 1898 per Dekret verordnete *paliskunta*-System zu nennen. In einer *paliskunta* kann jede/r unabhängig von ihrer/seiner ethnischen Herkunft allein aufgrund ihres/seines residentiellen Status als Bewohner/in des Rentierwirtschaftsgebiets (s. Karte 2, S. 211) Mitglied werden (vgl. Heikkinen 2006). Die Mitglieder der Kooperativen im Norden sind in der Regel sámischer Herkunft, die weiter im Süden gelegenen nicht-sámischer Herkunft. Eine Reihe von Kooperativen,

wie etwa Enontekiö und Ivalo, zu der die Nellim-Gruppe gehört, haben Mitglieder sámischer und nicht-sámischer Herkunft.

Die *paliskunta* stellt keine Lebensweise im umfassenden Sinne dar, sondern bezeichnet allein die organisatorische Form der Rentierwirtschaft. Sie ist die einzige „legale Repräsentationsform der Rentierhaltung in Finnland“ (Heikkinen 2006: 189), durch welche die Vermittlung zwischen alltäglichen Praktiken und staatlichem Management erfolgt. Differenzen, die dann wieder als kulturell oder ethnisch bedingt markiert werden können, können sich folglich nur unterhalb des staatlich-normierenden *paliskunta*-Modells entfalten.²¹

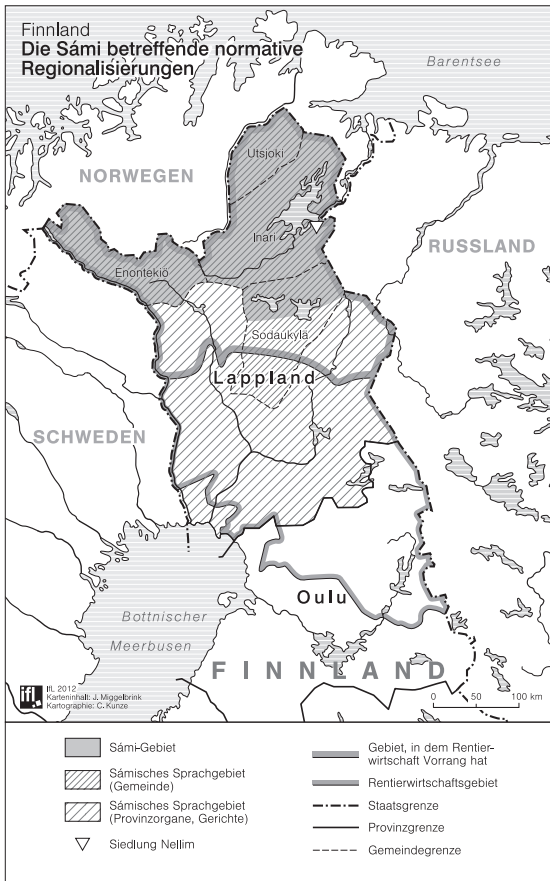
Eine zweite Regionalisierung resultiert aus dem Rentierwirtschaftsgesetz, das die Rentierwirtschaft als solche regelt und schützt, nicht aber als eine spezifische sámische Wirtschaftsweise. Deren besondere Schutzwürdigkeit kann nur insofern reklamiert werden, als sie als essentieller Bestandteil und Ausdruck der kulturellen Eigenart der Sámi verstanden wird, die wiederum verfassungsmäßig (Art. 121 Abs. 4) nur im Sámi-Gebiet (*Saamelaiستن kotiseutualue*) einem besonderen Schutz unterstellt ist. Dieses stellt einen territorialen Kompromiss dar, der sich auf ein vergleichsweise kleines Gebiet mit kulturellem und sprachlichem Selbstregierungsrecht bezieht²² (vgl. Karte 2, S. 211). Ausdruck der in diesem Gesetz garantierten kulturellen Autonomie wie auch Mittel ihrer weiteren Förderung ist das der Aufsicht des finnischen Justizministeriums unterstellte Sámi-Parlament. Eine dritte Regionalisierung nimmt das Gesetz zur sámischen Sprache vor, das als unmittelbarer Ausdruck der verfassungsmäßig garantierten Rechte festlegt, dass Sámi in allen Kommunikationen mit Gerichten und staatlichen Behörden ihre Sprache verwenden dürfen.²³

Relevant in Bezug auf den Ratifizierungsprozess der ILO 169 ist die hegemoniale Wirkung dieses territorialen Kompromisses insofern, als die Klärung möglicher Landrechtsansprüche lange vollständig in der territorialen Logik des Sámi-Gebiets verblieb: nur für dieses schienen zukünftige Landrechte überhaupt diskutierbar. Erst die auf den Druck sámischer Interessenvertreter/innen beauftragte rechtsgeschichtliche Untersuchung zeigte jedoch, dass das staatlich definierte Sámi-Gebiet ein künstliches Gebilde ist, das

21 Tatsächlich lassen sich eine Vielzahl von „folk models of proper reindeer tending“ nachweisen, die als ökologische und sozio-historische Anpassungen an die jeweiligen Umstände gedeutet werden (Heikkinen 2006: 189).

22 Um die Lesbarkeit des Texts zu erhöhen, wurden die finnischen Bezeichnungen der für die sámischen Interessen wichtigsten Gesetze und Verordnungen ins Deutsche übersetzt.

23 Es gilt für die Gemeinden Utsjoki, Enontekiö, Inari und Sodankylä sowie für alle Zusammenschlüsse, in denen diese Gemeinden Mitglied sind, für die Provinzverwaltung, alle Gerichte, in deren Zuständigkeit die genannten Gemeinden ganz oder teilweise fallen, sámische Angelegenheiten betreffende Verwaltungsgang usw.



Karte 2: Auf das finnische Territorium bezogene normative Regionalisierungen, die sámische Angelegenheiten betreffen*

* Rentierwirtschaftsgebiet laut Artikel 1, Absatz 2 (1) des Rentierwirtschaftsgesetzes; die Abgrenzung des Gebiets mit Vorrang für die Rentierwirtschaft erfolgt laut Absatz 2 durch eine Karte im Anhang; diese war in den Internet-Dokumenten nicht zugänglich und wurde daher aus einer Karte in Heikkinen 2006 übernommen.

weder mit dem sehr viel größeren Gebiet historischer Landnutzung noch mit (historischen) Landrechten zusammenhängt (Joonas 2007: 181).

Rentierwirtschaft und das „traditionally occupied land“

Die mögliche Schutzwürdigkeit von Landrechten erstreckt sich, der Gegenwartsorientierung der ILO entsprechend, allerdings nur auf das gegenwärtig genutzte bzw. von alters her bewohnte/innegehabte Land (Art. 13 und 14 [1, 2] ILO 169). Zudem werden Landrechte nur im Rahmen der gegenwärtigen Rechtsordnung des Staates gewährt, in dem sich das indigene Volk befindet. Land, das indigenen Völkern im Zuge der Kolonialisierung genommen wurde, ist folglich nicht in die ILO ein-

bezogen, wohl aber Land, von dem Indigene erst vor Kurzem vertrieben wurden oder dessen Titel sie erst kürzlich verloren haben (Carstens 2010: 14). Anderen zukommenden Rechten an Ressourcen können sich indigene Völker

nicht widersetzen, wenn diese nicht mit ihren eigenen (Nutzungs-)Rechten in Konflikt stehen (ebd.: 18). Allerdings würde ihnen dann eine Beteiligung am Profit zustehen (ebd.). Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass sowohl der Rekonstruktion der historischen Entwicklung der Rentierwirtschaft als auch ihrer gegenwärtigen Entwicklung von den an Landrechtskonflikten beteiligten Parteien eine wichtige strategische Rolle beigemessen wird. Auf Weideflächen kann nicht nur aus individuellen wirtschaftlichen Interessen nicht verzichtet werden, sondern auch aus Gründen einer auf die Sicherung von Landrechten abzielenden indigenen Politik. Entscheidend ist der Akt der Inanspruchnahme, der „ein Recht am Land [begründet], gleichgültig ob ein solches Recht (durch den Staat) anerkannt war“ (Committee of Experts, 73rd Session, 2002, Observation, Peru, published 2003, para. 7, zit. nach ILO 2009: 94). Der von der ILO ausgehende Landrechtsschutz bezieht sich auf solche „traditionally occupied territories“, die gegenwärtig genutzt werden, d.h. der Terminus „Land“ erstreckt sich auf „die gesamte Umwelt der von den betreffenden Völkern besiedelten oder anderweitig genutzten Flächen“ (Art. 13 ILO 169). In einem späteren Bericht wird die Rentierhaltung ausdrücklich als ein solches Beispiel angeführt.²⁴ Folgerichtig ist die Größe der vorhandenen Weideflächen nicht nur unter einzelwirtschaftlichen Gesichtspunkten relevant, sondern auch Gegenstand politischen Interesses.

Auch wenn nur ein kleiner Teil der sámmischen Bevölkerung – oftmals nur im Nebenerwerb – Rentierwirtschaft betreibt, wird der dauerhafte Erhalt der traditionellen, auf saisonalem Wechsel zwischen Sommer- und Winterweiden beruhenden Form folglich als entscheidend für den durch die Konvention abstrakt hergestellten Zusammenhang zwischen „indigenem Volk“ und dem von ihm „von alters her besiedelten Land“ (Art 13. ILO) angesehen: Geben sámmische Rentierhirt/inn/en „freiwillig“ oder gezwungen durch die „Gesetze des Marktes“ die Rentierwirtschaft auf, dann kommt dies einer Preisgabe des Landes gleich. Genau dies sei, so vermuten manche Kommentatoren, vom finnischen Staat beabsichtigt, der alles daran setze, die Einkommen der sámmischen Rentierhirt/inn/en auf einem möglichst niedrigen Niveau zu halten, um eine individuelle Aufgabe dieser unternehmerischen Tätigkeit zu forcieren (vgl. Müller-Wille u. a. 2006: 35). Das Ende der offenen Weidewirtschaft, so die Annahme, gefährde den Anspruch auf Land und Ressourcen (ebd.). Jeder Eingriff in die Weidemöglichkeiten kann also nicht nur Konsequenzen für einen einzelnen Rentierhirten bzw. die Hirten einer Kooperative haben, sondern gefährdet auf lange Sicht die Möglichkeit einer Kontrolle über „das Land“ des sámmischen Volkes. Entscheidend sind für

²⁴ Governing Body, 282nd Session, Nov. 2001, Representation under Article 24 of the ILO Constitution, Colombia, GB 282/14/3

Ludger Müller-Wille u.a. (2006: 43) daher die „öffentliche“ Wahrnehmung der Rentierwirtschaft und die Konsequenzen, die daraus abgeleitet werden können: Wird sie als Teil der „freien Marktwirtschaft“ gesehen und folglich deren Anforderungen an Erfolg und Profitabilität unterworfen, dann muss sie an der Knappheit der Ressourcen in Form von Weideland und an der niedrigen Reproduktionsrate der Rentiere scheitern. Auf diese Weise wird der Fall Nellim nicht nur aus individueller Sicht zu einem Exempel des Funktionierens indigener Argumentation, sondern ist als strategischer Teil zukünftiger kollektiver Anspruchssicherung zu sehen.

Fazit

Der Fall Nellim ist im Lichte zukünftig zu realisierender Rechte – insbesondere Landrechte – eines indigenen Volks zu sehen. Insofern hat er nicht nur lokale und individuelle, sondern auch strategische Bedeutung. Ausgehend von dem im Abschnitt „Indigenes Volk, Nation und Raum“ hergeleiteten theoretischen Zusammenhang von Indigenität, Raum und Rechten haben wir am finnischen Beispiel gezeigt, wie der theoretische Zusammenhang unter den jeweiligen herrschenden Bedingungen *praktisch hergestellt* wird. Weil in der Praxis die Herstellungsverhältnisse aber stets komplexer sind als in der Theorie, produziert der strategische Bezug auf Indigenität notwendigerweise Ambivalenzen. Um die indigenen Landrechtsansprüche bis hin zu einer Ratifizierung der ILO 169 durchzusetzen, muss der Zusammenhang von Indigenität (Identität), Raum (Land und Territorium) und darauf bezogene Rechte von den Akteuren in politischen Auseinandersetzungen behauptet und argumentativ plausibel gemacht werden. Im Fall Nellim konnte das indigene Argument tatsächlich erfolgreich eingesetzt werden. Allerdings lag dieser Erfolg nicht auf dem Gebiet des Rechts, sondern wurde über globale Marktmechanismen erzielt. Darüber hinaus zeigt sich, dass „sámische“ und „finnische“ Momente des Lebens in Finnisch-Lappland seit langem unentwinnbar miteinander verflochten sind, dass die Bezugspunkte „sámischer“ Traditionen heterogener sind, als es in ihrem strategischen Einsatz erscheint, und dass dabei insbesondere der kollektive Charakter der Raumanerkennung keineswegs als eindeutig sámische Tradition gelten kann. Wenn aber die politische Notwendigkeit besteht, eben diese Differenz eindeutig zu ziehen, dann muss das im lokalen Kontext notwendigerweise zu Spannungen führen, weil es die Kooperative der Rentierhirt/inn/en entlang einer Unterscheidung spaltet, die von vielen nicht akzeptiert werden kann. Das indigene „Wir“ – und dafür ist Nellim nur ein mögliches Beispiel – untergräbt tendenziell das lokale „Wir“. Die Folgen, die der Gebrauch des „indigenen Arguments“ in

diesem Fall nach sich gezogen hat, liegen bislang vor allem auf der lokalen Ebene und werden in der infrastrukturellen Verödung sichtbar.

Literatur

- Asch, Michael, & Colin Samson (2006): „More on the Return of the Native“. In: *Current Anthropology*, Bd. 47, Nr. 1, S. 145-149 (kostenpflichtig online unter <http://www.journals.uchicago.edu/CA/journal/issues/v47n1/100317/100317.text.html-fn1#fn1>, letzter Aufruf: 28. 1. 2012).
- Balibar, Etienne (1990): „Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie“. In: ders. & Immanuel Wallerstein: *Rasse – Klasse – Nation*. Hamburg & Berlin, S.107-130.
- Billig, Michael (1995): *Banal Nationalism*. London u.a.
- Biolsi, Thomas (2005): „Imagined Geographies: Sovereignty, Indigenous Space, and American Indian Struggle“. In: *American Ethnologist*, Bd. 32, Nr. 2, S. 239-259.
- Brubaker, Rogers (1996): *Nationalism reframed*. Cambridge.
- Brysk, Alison (1996): „Turning Weakness Into Strength“. In: *Latin American Perspectives*, Bd. 89, Nr. 23/2, S. 38-57.
- Carstens, Margret (2010): *Indigene Landrechte am Beispiel der Sámi*. Unveröff. Manuskript. Berlin.
- Daes, Erica-Irene A. (1996): *Standard-Setting Activities: Evolution of Standards Concerning the Rights of Indigenous People E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2, 10 June 1996*. <http://www.cwis.org/fwdp/International/96-12980.txt>, letzter Aufruf: 25. 11. 2011.
- Dana, Leo Paul, & Teresa E. Dana (2007): „How Do Self-Employed Sámi Peoples Perceive the Impact of the EU and Globalization?“. In: *International Journal of Business and Globalisation*, Bd. 1, Nr. 1, S. 3-19.
- Eisel, Ulrich (2009): *Landschaft und Gesellschaft*. Münster.
- Elden, Stuart (2007): „Governmentality, Calculation, Territory“. In: *Environment and Planning D*, Bd. 25, Nr. 3, S. 562-580.
- Enbuske, Matti (2006): „Bosättningen och markanvändningen i mellersta Lappland och Enontekiö fram till början av av 1900-talet“ [Siedlungen und Bodengebrauch im mittleren Lappland und Enontekiö vom Beginn bis zum 20. Jahrhundert]. In: Justitieministeriet (Hg.): *Sammandrag och referat av forskningsstudien Markrättigheter i Lappmarken*, o.O., S. 83-101.
- Fitzmaurice, Malgosia (2009): „The New Development Regarding the Saami Peoples of the North“. In: *International Journal on Minority and Group Rights*, Bd.16, Nr. 1, S. 67-156.
- Forrest, Scott (2002): „The Territorial Dimension of State-Saami Politics“. In: Karppi, Kristina, & Johan Eriksson (Hg): *Conflict and Cooperation in the North*. Umeå, S. 251-268.
- Giddens, Anthony (1996): „Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft“. In: ders.; Ulrich Beck & Scott Lash (Hg.): *Reflexive Modernisierung*. Frankfurt a.M., S. 113-194.
- Giddens, Anthony (1987): *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge.
- Hale, Charles R. (1997): „Cultural Politics of Identity in Latin America“. In: *Annual Review of Anthropology*, Bd. 26, S. 567-590.
- Hannikainen, Lauri (1996): „The Status of Minorities, Indigenous Peoples and Immigrant and Refugee Groups in four Nordic States“. In: *Nordic Journal of International Law*, Bd. 65, Nr. 1, S. 1-71.
- Hansen, Lars Ivar (2010): „Tax, Trade and Diversification among the Northern Sami during the 16th Century“. In: Østreng, Willy (Hg.): *Transference. Interdisciplinary Communications 2008/2009*, CAS, Oslo, online publiziert unter http://www.cas.uio.no/publications_/transference.php, letzter Aufruf: 10. 6. 2012.
- Harvey, David (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford.

- Heikkinen, Hannu (2006): „Neo-Entrepreneurship as an Adaptation Model of Reindeer Herding in Finland“. In: *Nomadic Peoples*, Bd. 10, Nr. 2, S. 187-208.
- Hirsch, Joachim (1994): „Politische Form, politische Institutionen und Staat“. In: ders.; Josef Esser & Christoph Görg (Hg.): *Politik, Institutionen und Staat*. Hamburg. S. 157-211.
- Hobsbawm, Eric J. (1990): *Nations and nationalism since 1780*. New York, NY, u.a.
- HRC – Human Rights Council (2008): *Promotion and Protection of all Human Rights, Civil, Political, Economic, Social and Cultural Rights, Including the Right to Development. Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedom of indigenous people, S. James Anaya. Addendum. A/HRC/9/9/add. 1*. <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G08/150/81/PDF/G0815081.pdf>, letzter Aufruf: 5. 1. 2012.
- Hyvönen, Hannu, & Rita Thomassen (2007): „Last yoik in Saami forests? A video reportage for UN“. In: *Signs of Life* (DVD), Iisalmi.
- ILO – International Labour Organization (2009): *Indigenous and Tribal Peoples' Rights in Practice. A Guide to ILO Convention 169*. http://www.ilo.org/indigenous/Resources/Guidelinesandmanuals/lang--en/docName--WCMS_106474/index.htm, letzter Aufruf: 8. 5. 2011.
- Joona, Juha (2006): „Om mark- och vattenrättigheter i områden som hort till före detta Torne och Kemi Lappmarken. Forskningsammandrag“. In: Justitieministeriet (Hg.): *Sammandrag och referat av forskningsstudien Markrättigheter i Lappmarken*, o.O., S. 139-145.
- Joona, Tanja (2007): „ILO Convention No. 169 – A Solution for Land Disputes in the Nordic Countries?“ In: *4th Northern Research Forum*, S. 176-185 (online unter http://www.nrf.is/Publications/The%20Borderless%20North/Project%20Legal_Joona.pdf), letzter Aufruf: 10. 6. 2012).
- Karppi, Kristiina (2001): „Encountering different territorialities: political fragmentation of the Sami homeland“. In: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, Bd. 92, Nr. 4, S. 394-404.
- Kart över Finmarken med tilstødende dele af Sverige, Finland og Rusland visende de svenske pretentioner før traktaten af 1751 – og det norsk-russiske fællesland for 1826 (1905) [Karte der Finnmark mit den angrenzenden Teilen Schwedens, Finnlands und Russlands, die die schwedischen Ansprüche für den Vertrag von 1751 und das norwegisch-russische Bergland 1826 zeigt], Beilage zu Kjeldeskriftfondet (Hg.) (1985): *Major Peter Schnitlers Grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-1745* [Major Schnitlers Grenzuntersuchungs]. Oslo, lose Beilage.
- Koch, Peter, & Judith Miggelbrink (2011): „Being in the Frontline of a Sámi Culture and a Private Business: Cross-Border Reindeer Herding in Northern Norway and Sweden“. In: *Nomadic Peoples*, Bd. 15, Nr. 1, S. 114-143.
- Kuper, Adam (2003): „The return of the Native“. In: *Current Anthropology*, Bd. 44, Nr. 3, S. 389-402.
- Küppers, Kirsten (2009): „Der sture Hirte“. In: *taz*, 24. 12. 2009, <http://www.taz.de/145926/>, letzter Aufruf: 4. 1. 2012.
- Lawrence, Rebecca, & Kaisa Raitio (2006): *Forestry conflicts in Finnish Sápmi: Local, National and Global Links*. http://icr.arcticportal.org/index.php?option=com_content&view=article&id=3%3Aforestry-conflicts-in-finnish-sapmi-local-national-and-global-links&catid=2%3Afeature-archive&Itemid=7&lang=sa, letzter Aufruf: 8. 5. 2012.
- Lefebvre, Henri (1974): *La Production d l'Espace*. Paris.
- Lehtinen, Ari A. (1991): „Northern Natures. A Study of the Forest Question Emerging Within the Timber-Line Conflict in Finland“. In: *Fennia*, Bd. 169, Nr. 1, S. 57-169.
- Marainen, Johannes (1984): „Förflyttningar i Sápmi. Gränserregleringar i Norden och deras Följverkningar för Samer“. In: *Sápmi, Svenska Samernas Riksförbund*, Nr. 2, Umeå.
- Martinez Cobo, José (1981/1982/1983): *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final Report Submitted by the Special Rapporteur. UN Docs E/CN.4/*

- Sub.2/476, E/CN.4/Sub.2/1982/2; E/CN.4/Sub.2/1983/21, <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G86/104/62/PDF/G8610462.pdf?OpenElement>, letzter Aufruf: 8. 5. 2012.²⁵
- Mazzullo, Nuccio (2009): „Sápmi: A Symbolic Re-appropriation of Lapland as Saamiland“. In: Äikäs, Tiina (Hg.): *Máttut – Máddagat: The Roots of Saami Ethnicities, Societies and Spaces/Places*. Sastamala, S. 174-185.
- Miggelbrink, Judith, & Nuccio E. Mazzullo (2011): „Winterweide und Holzlieferant. Interessenkonflikte bei der Waldnutzung in Nordfinnland“. In: *Geographische Rundschau*, Bd. 63, Nr. 7/8, S. 36-42.
- Mitchell, Don (2000): *Cultural Geography*. Oxford.
- Müller-Wille, Ludger; Dirk Heinrich; Veli-Pekka Lehtola; Pekka Aikio; Yulian Konstantinov & Vladimirova Vladislava (2006): „Dynamic in Human-Reindeer Relations: Reflections on Prehistoric, Historic and Contemporary Practices in Northernmost Europe“. In: ders.; Bruce C. Forbes; Manfred Bölter; Janne Hukkinen; Felix Müller; Nicolas Gunslay & Yulian Konstantinov (Hg.): *Reindeer Management in Northernmost Europe: Linking Practical and Scientific Knowledge in Social-Ecological Systems*. Berlin, Heidelberg & New York, NY, S. 27-46.
- Murphy, Alexander B. (2005): „Territorial Ideology and Interstate Conflict“. In: Flint, Colin (Hg.): *The Geography of War and Peace*. Oxford, S. 280-296.
- Mustonen, Tero, & Kaisu Mustonen (2011): *Eastern Sámi Atlas*. Vaasa.
- Näkkäljärvi, Klemetti (2003): „The Siida, or Sámi Village, as the Basis of Community Life“. In: ders. & Jukka Pennanen (Hg.): *Siidastallan. From Lapp Community to Modern Sámi Life*, Ánar & Inari: Siida Sámi Museum, S. 114-121.
- Nieminen, Mauri (2008): *Luonnonsuojelualueiden merkitys ja kaytto Suomen poronhoidossa. (Loppuraportti 2008 Riista- ja kalatalouden tutkimuslaitos Porontutkimusasema, Kaama-nen)*, http://www.rktl.fi/www/uploads/pdf/luonnonsuojelualueet_ja_poronhoito.pdf, letzter Aufruf: 14. 6. 2012.
- O'Donnell-Morales, Margarita (2004): „Establishing Boundaries: Indigenous Nationalization in Latin America“. In: *Journal of Politics and Society*, Bd. 15, http://www.helvidius.org/files/2004/2004_ODonnell-Morales.pdf, letzter Aufruf: 28. 1. 2012, S. 37-46.
- Ojanlatva, Eija (o.J.): *Anaräs: History*. <http://www.samimuseum.fi/anaras/english/historia/historia.html>, letzter Aufruf: 6. 1. 2012.
- Paasi, Anssi (1986): „The institutionalization of regions“. In: *Fennia*, Bd. 164, Nr. 1, S. 105-146.
- Raitio, Kaisa (2008): „*You Can't Please Everyone*“ – *Conflict Management Practices, Frames And Institutions*. Joensuu.
- Saami Council (2007): *Italian Ethical Fund Excludes Stora Enso Because of Inari Wood*. http://www.saamicouncil.net/includes/file_download.asp?depid=2215&fileid=2865&file=stora%20enso%20press_release_2007_06_08.pdf&pdf=1, 8. 6. 2007, letzter Aufruf: 30. 11. 2010
- Saarela, Pirkko (2003): *Selvitys Ylä-Lapin metsä- ja porotalouden yhteensovittamisesta*, Helsinki (Työryhmämuistio MMM Nr. 15), http://wwwb.mmm.fi/julkaisut/tyoryhmuistiot/2003/tr2003_15.pdf, letzter Aufruf: 8. 5. 2012.
- Sack, Robert (1983): „Human Territoriality: A Theory“. In: *Annals of the Association of American Geographers*, Bd. 73, Nr. 1, S. 55-74.
- Sovintosopimus* (2009): Vereinbarung zwischen K., E. und V. Paadar sowie Metsähallitus (Valtion Liikelaitos) Y-0116726-7, 24. 8. 2009, unveröffentlicht.

25 Das Dokument wird gelegentlich auch als Martinez 1986 zitiert, da die einzelnen Berichte von 1981 bis 1983 als zusammengefügtes UN-Dokument E/CN.4/Sub.2/1986/7Add.1 geführt werden.

- Swazo, Norman K. (2005): „Research integrity and rights of indigenous peoples: appropriating Foucault’s approach of knowledge/power“. In: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Bd. 36, Nr. 3, S. 568-584.
- Ulfstein, Geir (2004): „Indigenous Peoples’ Right to Land“. In: *Max Planck United Nations Yearbook*, S. 1-47.
- Vahtola, Jouko (2006): „Sammandrag av forskningsstudien Markrättigheter i Lappmarken 2003-2006“ [Zusammenfassung von Forschungsarbeiten zu Bodenrechten in der Lappmark 2003-2006]. In: Justitieministeriet (Hg.): *Sammandrag och referat av forskningsstudien Markrättigheter i Lappmarken*. o.O.

Adressen der Autorin und des Autors:

Judith Miggelbrink
j_miggelbrink@ifi-leipzig.de

Bernd Belina
belina@uni-frankfurt.de

JEP

Journal für Entwicklungspolitik



Ausgaben 2012:

- 1-2012 Welfare Regimes in the Global South
- 2-2012 Tiefe Integration in den Nord-Süd-Beziehungen
- 3-2012 Gesellschaftliche Transformation
- 4-2012 Post-Development: Empirische Befunde

Bestellungen:

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Sensengasse 3, A-1090 Wien, Fax + 43 - 1 - 317 40 15
office@mattersburgerkreis.at, www.mattersburgerkreis/jep
Einzelheft: € 11.90, Jahresabonnement: € 42.00